societatea civilă

K. R. Popper

societatea deschisă și dușmanii ei

volumul I

vraja lui platon



societatea civilă

KARL RAIMUND POPPER s-a născut la Viena, la 28 iulie 1902. A publicat prima sa carte în 1934 — *Logik der Forschung* (apărută și în traducere românească: *Logica cercetării,* Editura Științifică și Enciclopedică, 1981).
Pentru Popper trăsătura distinctivă a teoriei științifice este faillibilitatea. Logica cercetării este logica învățării din greșeli.
În tinerețea sa, Karl Popper a fost membru al Partidului Social-Democrat Austriac, care era pe atunci marxist (austro-marxist). În 1919–1920 a început să se îndoiască însă profund de marxism. A rămas membru, inactiv, al social-democrației; simțea că nu poate teoretiza public vederile sale antimarxiste; în Austria acelor vremi, orice slăbire a ideologiei social-democrației ar fi făcut jocul teribililor ei dușmani.
După venirea la putere a fasciștilor, Popper a fost nevoit să emigreze, între 1936–1946, în Noua Zeelandă. Din 1946, s-a stabilit în Anglia, unde a predat, ca și un alt mare gânditor austriac, Fr. Hayek, la *London School of Economics.*
Popper a scris *The Open Society and Its Enemies (Societatea deschisă și dușmanii ei)* în anii celui de al Doilea Război Mondial. Împreună cu o altă carte a sa, *The Poverty of Historicism (Mizeria istoricismului),* ea face parte din efortul lui Popper de a identifica tradiția intelectuală care a favorizat totalitarismul politic și de a o critica radical.

K.R. Popper

societatea deschisă și dușmanii ei

volumul I
vraja lui platon

Traducere de
D. STOIANOVICI



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
GABI DUMITRU

Foto copertă
DAVID J. NIGHTINGALE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
POPPER, KARL RAIMUND
Societatea deschisă și dușmanii ei / K. R. Popper; trad. de D. Stoianovici.
– Ed. a 2-a, rev. – București: Humanitas, 2005
2 vol.
ISBN 973-50-1035-6
Vol. 1: Vraja lui Platon. – ISBN 973-50-1036-4

I. Stoianovici, Drăgan (trad.)

1:316
14(38) Platon
14(430) Hegel, G.W.F.
141.82(430) Marx. K.
32.01
929 Platon; Hegel, G.W.F.; Marx, K.

K. R. POPPER
THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES, I. PLATO,
Routledge and Kegan Paul, Londra, 1957

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-1035-6
ISBN 973-50-1036-4

S-a putut vedea... că erewhonienii sunt un popor blând și răbdător; ei se lasă ușor duși de nas și sunt gata să jertfească bunul-simț pe altarul logicii, atunci când din mijlocul lor se ridică vreun filozof în stare să-i ademenească..., convingându-i că instituțiile lor nu se întemeiază pe cele mai stricte principii de moralitate.

SAMUEL BUTLER

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎNTÂI

Dacă am rostit în această carte cuvinte aspre despre unii dintre cei mai de seamă lideri intelectuali ai omenirii, sper că la aceasta nu m-a împins dorința de a-i minimaliza, ci convingerea că, dacă vrem ca civilizația noastră să supraviețuiască, trebuie să rupem cu obiceiul de a fi deferenți cu marile personalități. Oamenii mari pot să facă greșeli mari; și după cum va încerca să arate cartea mea, unii din liderii cei mai de seamă din trecut au sprijinit atacul peren împotriva libertății și a rațiunii. Prestigiul lor, prea rar contestat, continuă să-i inducă în eroare și să-i dezbine pe cei chemați să apere civilizația. Răspunderea pentru această dezbinare tragică și posibil fatală ne va reveni nouă dacă ezităm să fim răspicați în critica pe care o facem unor personalități și idei îndeobște cunoscute ca făcând parte din moștenirea noastră intelectuală. Pregetând să criticăm o parte din această moștenire, s-ar putea să contribuim la distrugerea ei în întregime.

Cartea este o introducere critică în filozofia politicii și a istoriei și o examinare a principiilor reconstrucției sociale. Scopul ei și linia de abordare urmată sunt indicate în *Introducere.* Chiar și atunci când privește înspre trecut, problemele ei sunt problemele epocii noastre; iar eu mi-am dat toată silința să le expun cât mai simplu cu putință, în speranța de a clarifica niște lucruri ce ne privesc pe toți.

Deși cartea nu presupune din partea cititorului nimic altceva decât un spirit deschis, intenția ei nu este atât de a populariza problemele tratate, cât de a le rezolva. Încercând însă să servesc ambele scopuri, am expediat toate chestiunile de interes mai specializat în *Notele* grupate la sfârșitul cărții.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA

Deși multe din ideile și analizele cuprinse în această carte prinseseră contur anterior, decizia finală de a o scrie am luat-o în martie 1938, în ziua când mi-a parvenit vestea despre invadarea Austriei. Am lucrat la text până în 1943; iar faptul că partea cea mai mare a cărții a fost scrisă în timpul anilor grei când soarta războiului era incertă explică, măcar în parte, de ce unele critici din ea îmi apar astăzi, ca ton, mai emoționale și mai vehemente decât aș fi vrut să fie. Vremurile acelea nu te îmbiau însă la eufemisme, sau, cel puțin, așa am simțit eu atunci. Nici războiul, nici vreun alt eveniment contemporan n-a fost explicit menționat în carte; ea a fost însă o încercare de a înțelege acele evenimente și fundalul lor, ca și unele din problemele ce părea probabil că se vor pune după câștigarea războiului. Am vorbit mai pe larg despre marxism fiindcă anticipam că avea să devină o problemă majoră.

Privită prin prisma confuzei situații mondiale actuale, critica marxismului încercată în carte ar putea să pară că reprezintă pivotul acesteia. O asemenea optică asupra ei nu este cu totul greșită și probabil că e inevitabilă, deși scopurile cărții au fost mult mai largi. Marxismul e doar unul din episoade — una din multele greșeli pe care noi le-am făcut în lupta perenă și primejdioasă pentru edificarea unei lumi mai bune și mai libere.

Nu m-au surprins reproșurile pe care mi le-au adresat unii de a fi fost prea sever în tratarea lui Marx, în timp ce alții au scos în evidență contrastul dintre tonul blând folosit față de el și violența atacurilor mele la adresa lui Platon. Simt totuși

și acum nevoia de a-l privi pe Platon cu ochi foarte critici, tocmai pentru că adorația generală de care este înconjurat „filozoful divin“ are un fundament real în copleșitoarea sa izbândă intelectuală. Marx, pe de altă parte, a fost prea de multe ori atacat pe temeiuri personale sau morale, astfel că în cazul său se simte mai degrabă nevoia unei severe critici raționale a teoriilor sale, combinată cu o înțelegere simpatetică a uimitoarei sale atracții morale și intelectuale. Pe drept sau pe nedrept, critica pe care i-am făcut-o mi s-a părut nimicitoare și, ca atare, mi-am putut permite să caut contribuțiile reale ale lui Marx și să acord motivelor sale beneficiul îndoielii. În orice caz, este evident că trebuie să încercăm să dăm o apreciere justă forței unui adversar dacă vrem să-l înfruntăm cu succes.

O carte nu este niciodată încheiată. În timp ce lucrăm la ea învățăm îndeajuns de multe lucruri pentru ca în momentul când ne-am întors ochii de la ea să o găsim imatură. În cazul criticii făcute de mine lui Platon și lui Marx, această experiență inevitabilă nu a fost mai tulburătoare ca de obicei. Dar, pe măsură ce anii de după război treceau, cele mai multe din sugestiile mele pozitive și, mai cu seamă, puternicul sentiment optimist ce străbate întreaga carte mă izbeau tot mai mult prin naivitatea lor. Propria-mi voce începuse să-mi sune ca și cum ar fi răzbătut din trecutul îndepărtat, asemenea vocii unuia din încrezătorii reformatori sociali din secolul al XVIII-lea sau chiar din cel de-al XVII-lea.

Starea mea de deprimare s-a risipit însă, în bună parte, ca rezultat al vizitei în Statele Unite; sunt bucuros acum că, revizuind cartea, m-am mărginit să adaug ceva material nou și să corectez unele greșeli de conținut sau de stil, rezistând ispitei de a-i coborî tonusul. Pentru că în ciuda situației mondiale actuale, mă simt mai optimist ca niciodată.

Acum îmi dau seama mai limpede ca oricând înainte că până și necazurile noastre cele mai mari izvorăsc dintr-un lucru pe cât de primejdios, pe atât de admirabil și de salutar — din dorința noastră nerăbdătoare de a ameliora soarta semenilor noștri. Pentru că aceste necazuri rezultă ca produse secun-

dare din ceea ce constituie probabil cea mai mare dintre toate revoluțiile morale și spirituale din istorie, dintr-o mișcare ce a debutat cu trei secole în urmă. Este vorba de aspirația a nenumărați oameni necunoscuți de a se elibera pe ei și spiritele lor de tutela autorității și a prejudecăților. Este vorba de încercarea lor de a construi o societate deschisă, care respinge autoritatea absolută a ceea ce este doar statornicit și tradițional, încercând totodată să păstreze, să dezvolte și să stabilească tradiții, vechi sau noi, potrivite cu standardele lor de libertate, umanism și critică rațională. Este vorba de refuzul lor de a se ține deoparte și de a lăsa întreaga responsabilitate pentru cârmuirea lumii pe seama autorității omenești sau supraomenești, de disponibilitatea lor de a împărți povara responsabilității pentru suferința evitabilă și de a pune umărul la înlăturarea ei. Această revoluție a creat forțe de o destructivitate înspăimântătoare; dar aceste forțe mai pot fi încă biruite.

MULȚUMIRI

Vreau să-mi exprim gratitudinea față de toți prietenii care mi-au creat posibilitatea de a scrie această carte. Profesorul C. G. Simkin nu numai că m-a ajutat la o versiune mai veche, dar mi-a oferit și prilejul de a-mi clarifica numeroase probleme prin discuții detaliate purtate de-a lungul unei perioade de aproape patru ani. Dr. Margaret Dalziel m-a ajutat în pregătirea diverselor schițe și a manuscrisului final. Ajutorul dumneaei neobosit a fost de neprețuit. Interesul manifestat de dr H. Larsen pentru problema istoricismului a însemnat pentru mine o mare încurajare. Prof. T. K. Ewer a citit manuscrisul și a făcut multe sugestii pentru îmbunătățirea lui. Domnișoara Helen Harvey a depus multă muncă la întocmirea Indicelui.

Sunt profund îndatorat profesorului F. A. von Hayek. Fără interesul și sprijinul său cartea n-ar fi fost publicată. Profesorul E. Gombrich a luat asupra sa grija cărții în timpul tipăririi, grijă la care s-a adăugat povara unei epuizante corespondențe între Anglia și Noua Zeelandă. Dânsul mi-a fost de un asemenea ajutor încât îmi lipsesc cuvintele prin care să exprim cât de mult îi datorez.

Christchurch, N. Z., aprilie 1944.

La pregătirea ediției revizuite mi-au fost de mare ajutor adnotările critice detaliate la ediția întâi, pe care au avut amabilitatea să mi le pună la dispoziție prof. Jacob Viner și dl J. D. Mabbot. Doamna Lan Freed și domnișoara Lenore Harty au ajutat la lectura șpalturilor.

Londra, august 1951.

La ediția a treia au fost adăugate un Indice de materii și un Indice al pasajelor platoniciene, ambele întocmite de dr J. Agassi. Dânsul mi-a semnalat și un număr de greșeli, pe care le-am corectat. Îi sunt foarte recunoscător pentru ajutorul dat. În șase locuri am încercat să ameliorez și să corectez citatele din Platon, sau referințele la textul său, în lumina criticii stimulative și cât se poate de binevenite făcute de dl Richard Robinson la ediția americană a acestei cărți (*The Philosophical Review*, vol. 60, 1951, pp. 487–507).

Stanford, California, mai 1957.

K. R. P.

INTRODUCERE

„Nu vreau să ascund faptul că îmi repugnă... suficiența arogantă a tuturor acestor volume, ticsite de înțelepciune, care sunt astăzi la modă. Pentru că sunt ferm convins că... metodele acceptate nu pot decât să înmulțească la nesfârșit aceste absurdități și erori grosolane și că nici completa anihilare a tuturor acestor creații fanteziste n-ar putea fi atât de dăunătoare ca această pretinsă știință cu blestemata ei fecunditate.“

KANT

Cartea de față abordează probleme ce nu sunt, poate, suficient de vizibile din chiar sumarul ei.

Ea se oprește asupra unora din dificultățile cu care se confruntă civilizația noastră — o civilizație despre care am putea, pesemne, să spunem că năzuiește spre umanism și raționalitate, spre egalitate și libertate; o civilizație ce se află încă, așa-zicând, la vârsta copilăriei și care continuă să crească în ciuda faptului că a fost de atâtea ori trădată de atâția lideri intelectuali ai omenirii. Cartea încearcă să arate că această civilizație nu și-a revenit încă pe deplin din șocul nașterii sale, al tranziției de la „societatea închisă“ sau tribală, supusă unor forțe magice, la „societatea deschisă“, care eliberează potențele creatoare ale omului. Ea își propune să arate că șocul acestei tranziții este unul din factorii care au făcut posibilă nașterea acelor mișcări reacționare ce au încercat întruna, și încearcă și astăzi, să năruie civilizația și să ne întoarcă la tribalism. Și sugerează că ceea ce numim astăzi totalitarism aparține unei tradiții la fel de vechi sau la fel de recente ca însăși civilizația noastră.

Ea își propune prin aceasta să contribuie la înțelegerea totalitarismului și a însemnătății pe care o are lupta necurmată împotriva lui.

Cartea urmărește, în plus, să examineze aplicarea metodelor critice și raționale ale științei la problemele societății deschise. Ea analizează principiile reconstrucției sociale democratice, principiile a ceea ce aș putea numi „inginerie socială graduală“ ca opusă „ingineriei sociale utopice“ (așa cum va fi explicată aceasta în capitolul 9). Și încearcă să înlăture unele din obstacolele ce stau în calea abordării raționale a problemelor reconstrucției sociale. O face prin critica acelor filozofii sociale care sunt răspunzătoare de atitudinea potrivnică larg răspândită față de posibilitățile reformei democratice. Cea mai puternică dintre aceste filozofii este cea pe care eu o numesc *istoricism.* Istoria nașterii și a influenței exercitate de unele forme importante ale istoricismului constituie unul din principalele filoane ale cărții, încât aceasta ar putea fi descrisă drept o colecție de note marginale la evoluția anumitor filozofii istoriciste. Voi spune acum câteva cuvinte despre originea cărții de față, indicând pe această cale ce înțeleg prin istoricism și cum se leagă el de celelalte probleme pe care le-am menționat.

Deși mă interesează în principal metodele fizicii (și, ca atare, anumite probleme tehnice ce au prea puțină legătură cu cele discutate în această carte), m-a frământat de asemenea timp de mulți ani problema stării oarecum nesatisfăcătoare a unora din științele sociale și îndeosebi a filozofiei sociale. Ceea ce, firește, ridică problema metodelor lor. Interesul meu pentru această problemă a fost puternic stimulat de ascensiunea totalitarismului și de nereușita diferitelor științe sociale și filozofii sociale de a-i găsi explicația.

Un aspect al acestei situații mi s-a impus ca deosebit de presant.

Se face auzită foarte des sugestia că o formă sau alta de totalitarism ar fi inevitabilă. Mulți din cei care, având în vedere inteligența și cultura lor, ar trebui să aibă responsabi-

litatea afirmațiilor pe care le fac declară că de totalitarism nu ne putem feri. Ei ne întreabă dacă naivitatea noastră merge într-adevăr până acolo încât să credem că democrația poate fi permanentă și să nu înțelegem că ea nu este decât una din formele de guvernare ce apar și dispar în decursul istoriei. Ei argumentează că democrația, pentru a combate totalitarismul, este nevoită să copieze metodele lui și să devină astfel ea însăși totalitară. Sau afirmă că sistemul nostru industrial nu poate continua să funcționeze fără a adopta metodele planificării colectiviste, iar apoi, din inevitabilitatea unui sistem economic colectivist, trag concluzia că este inevitabilă și adoptarea unor forme de viață socială totalitară.

Asemenea argumente pot să pară destul de plauzibile. Numai că în astfel de chestiuni plauzibilitatea nu este o călăuză de nădejde. În fapt, aceste argumentări specioase nici nu trebuie discutate înainte de a fi pus următoarea întrebare metodologică: stă oare în puterea vreunei științe sociale să facă profeții istorice atât de ample ? Ne putem oare aștepta să obținem mai mult decât o iresponsabilă prorocire de ghicitor dacă întrebăm pe cineva ce-i va aduce omenirii viitorul ?

E o problemă ce privește metoda științelor sociale. O problemă, cu siguranță, mai importantă decât orice discuție despre un argument particular sau altul oferit în sprijinul indiferent cărei profeții istorice.

Examinarea atentă a acestei probleme m-a condus la convingerea că profețiile istorice de o asemenea anvergură se situează integral dincolo de perimetrul metodei științifice. Viitorul depinde de noi, iar noi nu depindem de nici o necesitate istorică. Există însă filozofii sociale influente care împărtășesc punctul de vedere opus. Ele pretind că fiecare om încearcă să-și folosească inteligența pentru a prezice evenimentele ce urmează să aibă loc; că pentru un strateg este cu siguranță legitim să încerce să anticipeze deznodământul unei bătălii; și că linia ce separă o atare predicție de profețiile istorice mai ample este incertă. Ei susțin că sarcina științei în general este să facă predicții sau, mai degrabă, să

amelioreze predicțiile pe care le facem în viața de toate zilele și să le așeze pe o bază mai sigură; și că, în particular, este sarcina științelor sociale să ne ofere predicții istorice pe termen lung. Ei cred, de asemenea, că au izbutit să descopere legi ale istoriei care le permit să facă profeții privitoare la cursul evenimentelor istorice. Eu am grupat laolaltă diversele filozofii sociale ce emit pretenții de acest fel, dându-le denumirea de *istoricism.* Am încercat într-o altă lucrare (*The Poverty of Historicism**, *Economica,* 1944/45) să argumentez împotriva acestor pretenții și să arăt că, oricât ar părea de plauzibile, ele se bazează pe o gravă răstălmăcire a metodei științei, și îndeosebi pe ignorarea distincției dintre *predicția științifică* și *profeția istorică.* Străduindu-mă să fac o analiză și o critică sistematice ale tezelor istoricismului, am încercat în același timp să strâng material cu care să ilustrez evoluția lui. Conspectele făcute în acest scop au devenit baza cărții de față.

Analiza sistematică a istoricismului aspiră la ceea ce am putea numi un statut științific. Cartea de față nu aspiră la un atare statut. Multe din opiniile exprimate în ea au caracter personal. Cartea datorează metodei științifice în principal conștiința limitelor sale: ea nu oferă dovezi acolo unde lucrul nu poate fi dovedit și nu pretinde a fi științifică acolo unde nu poate da mai mult decât un punct de vedere personal. Ea nu încearcă să înlocuiască vechile sisteme de filozofie printr-unul nou. Nu încearcă să adauge încă unul la multitudinea de volume burdușite cu înțelepciune, astăzi la modă, care expun metafizici ale istoriei și ale destinului. Ci încearcă să arate că această înțelepciune profetică este dăunătoare, că metafizicile de acest fel barează calea aplicării metodelor graduale ale științei la problemele reformei sociale. Și mai încearcă să arate că, încetând să pozăm în profeți, putem deveni autorii propriului nostru destin.

Urmărind evoluția istoricismului, am constatat că primejdioasa deprindere de a face profeții istorice, atât de răs-

* *Mizeria istoricismului.* (*N. t.*)

pândită printre liderii noștri intelectuali, îndeplinește mai multe funcții. Mai tot omul se simte măgulit să aparțină cercului intim de inițiați și să posede darul rar de a prezice cursul istoriei. În plus, există o tradiție potrivit căreia liderilor intelectuali le sunt proprii asemenea facultăți, lipsa lor putând să însemne o scădere în rang. Pe de altă parte, pericolul de a fi demascați drept șarlatani este foarte mic, pentru că ei pot oricând să învedereze că formularea de predicții mai puțin ample este neîndoielnic socotită un lucru permis, iar hotarul dintre acestea și preziceri nu este rigid.

Atracția către concepțiile istoriciste are însă și alte motive, care sunt poate mai profunde. Profeții care vestesc venirea unei vârste de aur a omenirii dau uneori expresie unui adânc sentiment de nemulțumire; iar visurile lor pot să ofere într-adevăr speranță și încurajare unora din cei ce nu se pot lipsi de ele. Trebuie însă să înțelegem, pe de altă parte, că influența lor ne poate împiedica să ne achităm de sarcinile curente cu care ne confruntăm în viața socială. Iar acei profeți minori care vestesc că anumite evenimente, cum ar fi căderea în totalitarism (sau, eventual, în „managerialism“), sunt inevitabile s-ar putea să contribuie, cu sau fără voia lor, la producerea acestor evenimente. Ponciful lor că democrația nu poate dura la nesfârșit e la fel de adevărat și la fel de puțin relevant ca și asertiunea că rațiunea umană nu va dăinui în veci, dat fiind că numai democrația oferă un cadru instituțional ce permite reforma fără violență, așadar folosirea rațiunii în chestiuni politice. Acest poncif este însă de natură să descurajeze pe cei ce luptă împotriva totalitarismului; mobilul său este sprijinirea revoltei împotriva civilizației. Un alt mobil poate fi identificat, pare-se, dacă ne gândim că metafizicile istoriciste sunt de natură să-i elibereze pe oameni de povara responsabilităților lor. Când știi că anumite lucruri se vor împlini indiferent de ceea ce faci tu, te poți simți liber să abandonezi lupta împotriva lor. În particular, poți abandona încercarea de a te împotrivi unor fenomene în privința cărora majoritatea oamenilor sunt de acord că reprezintă flageluri

sociale — fenomene cum ar fi războiul sau, spre a menționa un lucru mai puțin grav, totuși important, tirania micului birocrat.

Nu vreau să sugerez că istoricismul are inevitabil întotdeauna asemenea efecte. Există istoriciști — este mai ales cazul marxiștilor — care nu vor să elibereze pe oameni de povara responsabilităților lor. Pe de altă parte, există filozofii sociale care pot să fie sau nu istoriciste, dar care predică neputința rațiunii în viața socială și care, prin acest antiraționalism, propagă atitudinea exprimată în deviza „sau urmează-l pe Conducător, pe Marele Om de Stat, sau devino tu însuți Conducător"; atitudine ce nu poate însemna, pentru majoritatea oamenilor, decât supunere pasivă față de forțele, personale sau anonime, care cârmuiesc societatea.

Este interesant de observat că unii din cei ce denunță rațiunea și chiar o blamează pentru relele sociale din epoca noastră o fac pe de o parte pentru că își dau seama că profeția istorică depășește puterile rațiunii, iar pe de altă parte pentru că nu pot concepe că știința socială sau rațiunea ar putea avea în societate o altă funcție decât pe aceea a profeției istorice. Cu alte cuvinte, ei sunt istoriciști dezabuzați; sunt oameni care, cu toate că au înțeles mizeria istoricismului, nu-și dau seama că păstrează prejudecata fundamentală a acestuia — doctrina că științele sociale, dacă e să fie de vreun folos, trebuie să fie profetice. E clar că această atitudine nu poate duce decât la respingerea aplicabilității științei și a rațiunii la problemele vieții sociale — și, în cele din urmă, la doctrina puterii, a dominației și supunerii.

De ce sprijină toate aceste filozofii sociale revolta împotriva civilizației? Și în ce constă secretul popularității lor? De ce atrag și seduc atâția intelectuali? Explicația rezidă, cred, în faptul că ele dau expresie unei nemulțumiri profunde față de o lume ce nu se află și nu se poate afla la nivelul idealurilor noastre morale și al visurilor noastre de perfecțiune. Tendința istoricismului (și a concepțiilor înrudite) de a sprijini

revolta împotriva civilizației s-ar putea datora faptului că istoricismul însuși este, în mare parte, o reacție față de tensiunile civilizației noastre și față de responsabilitatea personală pe care ea o reclamă.

Aceste din urmă aluzii sunt oarecum vagi, dar sunt suficiente pentru o introducere. În cele ce urmează, și mai ales în capitolul „Societatea deschisă și dușmanii ei“, voi aduce material istoric în sprijinul lor. Eram ispitit să plasez acest capitol la începutul cărții; dat fiind interesul său actual, el ar fi constituit o introducere mai îmbietoare. Am apreciat însă că cititorul n-ar putea simți întreaga greutate a acestei interpretări istorice dacă ea nu ar fi precedată de materialul discutat anterior în carte. Se pare că trebuie mai întâi să fii tulburat de identitatea dintre teoria platoniciană a dreptății și teoria și practica totalitarismului modern, pentru a simți cât este de presantă interpretarea acestor chestiuni.

Volumul I

VRAJA LUI PLATON

În favoarea Societății Deschise (cca 430 a. Chr.):

Deși numai unii pot să inițieze o măsură politică, toți suntem capabili s-o judecăm.

PERICLE DIN ATENA

Împotriva Societății Deschise (cca 80 de ani mai târziu):

Principiul cel mai înalt din toate este ca nimeni, fie el bărbat sau femeie, să nu fie niciodată fără un conducător. Și nici să nu fie deprins sufletul cuiva să facă ceva din proprie inițiativă, fie că e lucru serios sau de joacă. Ci, atât în vreme de război; cât și în vreme de pace, să aibă ochii ațintiți spre conducător și să-l urmeze cu credință. Să asculte de el chiar și în cele mai neînsemnate lucruri; bunăoară, să se scoale, să se miște, să se spele ori să mănânce... numai când i se poruncește. Într-un cuvânt, să-și obișnuiască sufletul, printr-un îndelungat exercițiu, ca nici măcar să nu i se năzară vreodată să acționeze de unul singur și să devină complet incapabil de așa ceva.

PLATON DIN ATENA

MITUL ORIGINII ȘI AL DESTINULUI

CAPITOLUL 1
Istoricismul și mitul destinului

Mulți cred că o atitudine cu adevărat științifică sau filozofică față de politică și o înțelegere mai adâncă a vieții sociale în general trebuie să se bazeze pe studierea și interpretarea istoriei omenirii. În timp ce omul de rând consideră contextul vieții sale și importanța experiențelor sale personale și a frământărilor sale mărunte ca pe niște lucruri de la sine înțelese, despre cel ce se consacră studiului societății și despre filozof se spune că trebuie să privească lucrurile dintr-o perspectivă mai înaltă. În ochii acestora individul uman apare ca un simplu pion, ca un instrument oarecum insignifiant în evoluția de ansamblu a omenirii. Actorii cu adevărat importanți pe Scena Istoriei sunt, într-o atare perspectivă, fie Popoarele Mari și Marii lor Conducători, fie Marile Clase sau Marile Idei. În oricare din aceste alternative, sociologul sau filozoful social va încerca să înțeleagă sensul piesei care se joacă pe Scena Istoriei; va încerca să înțeleagă legile dezvoltării istorice. Dacă izbutește, el va fi, desigur, în măsură să prezică evoluțiile viitoare. El ar putea atunci să așeze politica pe o temelie solidă și să ne dea sfaturi practice, spunându-ne care acțiuni politice au șanse de reușită și care nu.

Avem aici o descriere concisă a unei atitudini pe care eu o numesc *istoricism.* Este o idee veche sau mai degrabă un mănunchi nu prea bine închegat de idei care, din păcate, au

devenit în așa măsură parte componentă a atmosferei noastre spirituale încât sunt considerate de obicei de la sine înțelese și aproape că nu mai sunt puse la îndoială.

Am încercat în altă parte să arăt că perspectiva istoricistă în științele sociale duce la rezultate precare. Tot acolo am încercat să schițez o metodă care, după opinia mea, ar da rezultate mai bune.

Or, dacă istoricismul e o metodă greșită și care produce rezultate lipsite de valoare, merită să vedem cum anume a apărut și cum a izbutit să câștige atâta teren. O schiță istorică întreprinsă în acest scop oferă totodată prilejul pentru analiza multitudinii ideilor ce s-au acumulat cu timpul în jurul doctrinei istoriciste centrale — al doctrinei potrivit căreia istoria ar fi guvernată de legi istorice sau de evoluție specifice, a căror descoperire ne-ar da posibilitatea de a prezice destinul omenirii.

Istoricismul, pe care deocamdată l-am caracterizat doar într-un mod destul de abstract, poate fi bine ilustrat prin una dm formele lui cele mai simple și cele mai vechi — doctrina poporului ales. Această doctrină constituie una din încercările de a face inteligibilă istoria printr-o interpretare teistă, adică prin recunoașterea lui Dumnezeu drept autorul piesei ce se joacă pe Scena Istoriei. Teoria poporului ales susține, în speță, că Dumnezeu a ales un anume popor ca să servească drept instrument privilegiat al voinței Sale și că acest popor va moșteni pământul.

În cadrul acestei doctrine, Voința lui Dumnezeu este cea care dă legea dezvoltării istorice. Aceasta e diferența specifică prin care forma teistă a istoricismului se distinge de alte forme ale acestuia. Un istoricism naturalist, bunăoară, poate concepe legea dezvoltării istorice ca pe o lege a naturii; un teism spiritualist o poate gândi ca pe o lege a dezvoltării spirituale; iar un istoricism economic, ca pe o lege a dezvoltării economice. Ceea ce are comun istoricismul teist cu aceste alte forme este doctrina existenței unor legi istorice speci-

fice care pot fi descoperite și pe care pot fi întemeiate predicții cu privire la viitorul omenirii.

Nu încape îndoială că doctrina poporului ales a răsărit din solul formei tribale de viață socială. Tribalismul, adică accentul pus pe importanța capitală a tribului, fără de care individul nu este nimic, constituie un element ce se regăsește în numeroase forme ale doctrinelor istoriciste. Anumite alte forme, care nu mai sunt tribaliste, păstrează totuși un element al *colectivismului*[1]; ele pun, de asemenea, accentul pe importanța unui grup sau colectiv social — a unei clase, de exemplu — fără de care individul nu este nimic. Un alt aspect al doctrinei poporului ales este plasarea a ceea ce ea gândește drept sfârșitul istoriei într-un viitor îndepărtat. Pentru că, deși ea poate descrie acest sfârșit în termeni destul de preciși, până să ajungem la el e un drum lung. De altfel, drumul acesta este nu numai lung, ci și sinuos, cu urcușuri și coborâșuri, cu cotituri spre dreapta și spre stânga. O atare viziune permite ca orice eveniment istoric să poată fi integrat în respectiva schemă de interpretare. Nici o experiență imaginabilă nu o poate infirma.[2] În schimb, celor care cred în ea, schema le oferă *certitudinea* cu privire la deznodământul istoriei umane.

Vom încerca o critică a interpretării teiste a istoriei în ultimul capitol al acestei cărți, unde vom arăta de asemenea că unii din cei mai de seamă gânditori creștini au repudiat această teorie, considerând-o idolatră. Atacul împotriva acestei forme de istoricism nu trebuie deci interpretat ca un atac împotriva religiei. În capitolul de față doctrina poporului ales servește doar ca o ilustrare. Valoarea ei ca atare poate fi degajată din faptul că principalele ei caracteristici[3] se regăsesc în două dintre cele mai importante versiuni moderne ale istoricismului, a căror analiză va ocupa spațiul cel mai mare în această carte — filozofia istorică a rasismului sau fascismului (la dreapta spectrului) și filozofia marxistă a istoriei (la stânga). Rasismul pune în locul poporului ales rasa aleasă (prin prisma lui Gobineau), menită a fi instrumentul destinului

și, în cele din urmă, moștenitoare a pământului. Filozofia marxistă a istoriei pune în locul poporului ales clasa aleasă, instrumentul creării societății fără clase și menită, totodată, să moștenească pământul. Ambele teorii își întemeiază previziunile istorice pe o interpretare a istoriei ce urmărește descoperirea unei legi de dezvoltare a acesteia. În cazul rasismului, ea este concepută ca un fel de lege naturală; superioritatea biologică a sângelui rasei alese explică mersul istoriei în trecut, prezent și viitor; istoria nu este altceva decât lupta raselor pentru dominație. În cazul filozofiei marxiste a istoriei, legea este economică; întreaga istorie trebuie interpretată ca luptă între clase pentru câștigarea supremației economice.

Caracterul istoricist al acestor două mișcări conferă actualitate investigației noastre. Vom reveni asupra lor mai departe. Fiecare din ele se reclamă direct din filozofia lui Hegel. Va trebui deci să ne ocupăm și de această filozofie. Iar cum Hegel[4] merge în principal pe făgașul anumitor filozofi antici, va trebui să discutăm teoriile lui Heraclit, Platon și Aristotel înainte de a reveni la formele mai recente ale istoricismului.

CAPITOLUL 2
Heraclit

Până la Heraclit nu întâlnim în Grecia teorii ce ar putea fi comparate, în privința caracterului lor istoricist, cu doctrina poporului ales. În interpretarea teistă sau, mai bine zis, politeistă a lui Homer, istoria este produsul voinței divine. Dar zeii homerici nu instituie legi generale ale dezvoltării istorice. Ceea ce Homer încearcă să sublinieze și să explice nu este unitatea istoriei, ci mai degrabă lipsa ei de unitate. Autorul piesei ce se joacă pe Scena Istoriei nu este un Zeu; în ea se amestecă o multitudine de zei. Interpretarea homerică are în comun cu cea iudaică un anume sentiment vag al destinului și ideea unor puteri ce acționează din culise. După Homer însă destinul ultim nu ni se dezvăluie; spre deosebire de pandantul său iudaic, el rămâne învăluit în mister.

Primul dintre greci care a formulat o doctrină pronunțat istoricistă a fost Hesiod, care a fost influențat, probabil, de surse orientale. El a făcut uz de ideea unei tendințe generale a evoluției istorice. Interpretarea pe care o dă istoriei este una pesimistă. Hesiod crede că omenirea, a cărei dezvoltare începe cu Vârsta de Aur, e sortită *să degenereze* atât din punct de vedere fizic, cât și moral. Diversele idei istoriciste avansate de filozofii greci timpurii culminează la Platon care, în încercarea sa de a interpreta istoria și viața socială a triburilor grecești, și îndeosebi a atenienilor, a zugrăvit un tablou filozofic grandios al lumii. Istoricismul său a fost

puternic influențat de diverși predecesori, îndeosebi de Hesiod; cea mai importantă influență a venit însă din partea lui Heraclit.

Heraclit este filozoful care a descoperit ideea de *schimbare.* Până la el, filozofii greci, influențați de idei orientale, vedeau lumea ca pe un uriaș edificiu având ca material de construcție lucrurile materiale.[1] Lumea era totalitatea lucrurilor — *cosmosul* (cuvânt ce la origine pare să fi fost denumirea unui cort oriental sau a unei mantale). Întrebările pe care și le puneau filozofii erau: „Din ce material este făcută lumea?" sau „Cum este ea întocmită, care e adevăratul ei plan?" Filozofia sau fizica (acestea două au rămas mult timp indistincte) însemna pentru ei investigarea „naturii", adică a materialului originar din care a fost clădit edificiul, lumea. În măsura în care erau luate în considerare și *procese,* acestea erau gândite fie ca având loc înăuntrul edificiului, fie drept construire sau menținere a lui, drept dereglare și refacere a stabilității sau echilibrului unei întocmiri considerate a fi funciarmente statică. Ele erau procese ciclice (cu excepția celor legate de originea edificiului; problema „Cine l-a înălțat?" a fost discutată de orientali, de Hesiod și de alții). Această abordare foarte naturală, care încă și astăzi pare multora naturală, a fost dislocată de geniul lui Heraclit. Viziunea propusă de el era că nu există un asemenea edificiu, o întocmire stabilă, un cosmos. „Cosmosul este ca o grămadă de lucruri vechi, inutile, aruncate la întâmplare" — sună una din spusele lui.[2] El vizualiza lumea nu ca pe un edificiu, ci ca pe un colosal proces; nu ca totalitate a *lucrurilor,* ci ca totalitate a evenimentelor sau schimbărilor sau *faptelor.* „Toate se mișcă și nimic nu stă pe loc" este mottoul filozofiei sale.

Descoperirea lui Heraclit a influențat pentru multă vreme dezvoltarea filozofiei grecești. Filozofiile lui Parmenide, Democrit, Platon și Aristotel pot fi descrise toate, pe drept cuvânt, ca încercări de a rezolva problemele acestei lumi schimbătoare pe care a descoperit-o Heraclit. Însemnătatea descoperirii sale nu poate fi îndeajuns subliniată. Unii au

apreciat-o drept înfricoșătoare, iar efectul ei a fost comparat cu cel „al unui cutremur de pământ, când totul... pare că se leagănă“[3]. Nu mă îndoiesc că Heraclit a fost împins spre această descoperire de anume experiențe personale înfricoșătoare pricinuite de tulburările sociale și politice din vremea sa. Heraclit, primul filozof care s-a ocupat nu numai de „natură“, ci într-o măsură și mai mare de probleme etico-politice, a trăit într-o epocă de revoluție socială. Era epoca în care aristocrațiile tribale grecești începeau să piardă teren în favoarea noii forțe a democrației.

Pentru a înțelege efectele acestei revoluții, trebuie să ne amintim de stabilitatea și rigiditatea vieții sociale într-o aristocrație tribală. Viața socială este reglementată aici de tabuuri sociale și religioase; fiecare își are locul său dinainte stabilit în ansamblul alcătuirii sociale; fiecare simte că locul său este cel potrivit, „natural“, pe care i l-au atribuit forțele ce guvernează lumea; fiecare „își cunoaște locul“.

Potrivit tradiției, locul lui Heraclit a fost cel de coborâtor dintr-o familie de regi-sacerdoți din Efes, dar el a renunțat la aceste prerogative în favoarea fratelui său. În pofida refuzului său orgolios de a lua parte la viața politică a cetății sale, a sprijinit cauza aristocraților care încercau zadarnic să stăvilească torentul noilor forțe revoluționare. Aceste experiențe din domeniul social sau politic se reflectă în fragmentele rămase din opera sa.[4] „Bine ar face efesienii dacă s-ar spânzura cu toții și ar încredința cetatea în mâinile celor nevârstnici...“, exclamă el cu prilejul hotărârii concetățenilor săi de a-l expatria pe Hermodoros, unul dintre prietenii aristocrați ai lui Heraclit. Este foarte interesantă interpretarea pe care el o dă motivelor poporului, pentru că arată că arsenalul argumentelor antidemocratice nu s-a schimbat prea mult din zilele de început ale democrației și până astăzi. „L-au izgonit pe Hermodoros... spunând: « printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o ști și să se adune cu alții ».“ Această ostilitate față de democrație răbufnește peste tot în fragmente: „cei mulți... se mulțumesc să se

ghiftuiască întocmai ca vitele... Dau ascultare aezilor populari, iar ca dascăl își iau mulțimea, fără să știe că cei mulți sunt răi și că puțini sunt oamenii buni... Bias, fiul lui Teutames, s-a născut la Priene. Cuvântul său cântărește mai mult decât al altora. (El a spus: « Majoritatea oamenilor sunt haini »...) Mulțimea nu cugetă la asemenea lucruri, oricât s-ar ciocni de ele și, când deschide ochii asupra lor, nu le pătrunde tâlcul, deși își închipuie că l-a pătruns."* Pe aceeași linie, el spune: „Legea înseamnă și atunci când dai ascultare unui singur om." Am putea adăuga, în treacăt, că o altă expresie a concepției conservatoare și antidemocratice a lui Heraclit este pe deplin acceptabilă pentru democrați în litera, deși nu și în intenția ei: „Poporul trebuie să lupte pentru legile cetății întocmai ca pentru zidurile acesteia."

Lupta lui Heraclit pentru legile vechi ale cetății sale a fost însă zadarnică, iar caracterul trecător al tuturor lucrurilor s-a întipărit adânc în sufletul său. Sentiment ce-și află expresie în teoria heracliteană a schimbării[5]: „Totul curge" spunea el; și „Nu ne putem scufunda de două ori în același râu". Deziluzionat, a argumentat împotriva credinței că ordinea socială existentă avea să dăinuie în veci: „Nu trebuie să ne purtăm ca niște « copii ai părinților noștri », adică, simplu spus, așa cum am apucat din familie."

Accentul acesta pus pe schimbare, și îndeosebi pe schimbarea din viața socială, este o caracteristică importantă nu numai a filozofiei lui Heraclit, ci a istoricismului în general. Ideea că lucrurile, ba chiar și regii, se schimbă se cere subliniată în mod special pentru cei ce iau mediul lor social ca pe ceva de la sine înțeles. De acord. Însă în filozofia lui Heraclit se manifestă una din caracteristicile cele mai puțin lăudabile ale istoricismului, și anume supralicitarea schimbării, combinată cu credința complementară într-o inexorabilă și imuabilă *lege a destinului*.

---

*De la „Cuvântul său..." am tradus după versiunea engleză utilizată de Popper, deoarece în versiunea românească aceste fragmente din Heraclit au un înțeles diferit. (*N. t.*)

Găsim în această credință o atitudine care, deși la prima vedere vine în contradicție cu supralicitarea istoricistă a schimbării, este caracteristică pentru majoritatea, dacă nu totalitatea istoriciștilor. Putem explica, pesemne, această atitudine dacă interpretăm supralicitarea istoricistă a schimbării ca fiind simptomul unui efort pe care istoricistul trebuie să-l facă pentru a înfrânge rezistența sa subconștientă față de ideea schimbării. Aceasta ar explica și tensiunea emoțională care-i face pe atâția istoriciști (chiar și de astăzi) să sublinieze noutatea nemaiauzitei dezvăluiri pe care o au de făcut. Astfel de considerații sugerează posibilitatea ca acești istoriciști să se teamă de schimbare și să nu poată accepta ideea schimbării fără un grav zbucium lăuntric. Deseori ai impresia că ei încearcă să se consoleze pentru pierderea unei lumi așezate îmbrățișând viziunea că schimbarea e guvernată de o lege neschimbătoare. (La Parmenide și Platon vom întâlni chiar teoria că lumea schimbătoare în care trăim este o iluzie și că există o lume mai reală sustrasă schimbării.)

Pe Heraclit, accentul pus pe schimbare îl conduce la teoria că toate lucrurile materiale, fie că sunt solide, lichide sau gazoase, sunt asemenea unor flăcări; că nu sunt lucruri, ci procese și că toate sunt prefaceri ale focului; pământul, în aparență solid (care constă din cenușă), nu e altceva decât foc într-o stare de transformare și chiar și lichidele (apa, marea) sunt foc transformat (și pot deveni combustibil, probabil sub formă de petrol). „Prima transformare a focului este marea; dar, din mare, jumătate devine pământ, jumătate aer fierbinte".[6] Astfel, toate celelalte „elemente" — pământul, apa și aerul — sunt foc transformat: „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate; așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri."

După ce a redus însă toate lucrurile la flăcări, la procese aidoma arderii, Heraclit discerne în procese o lege, o măsură, o rațiune, o înțelepciune; și după ce a distrus cosmosul ca edificiu, declarându-l o grămadă de lucruri aruncate la

întâmplare, el îl reintroduce în chip de ordine sortită a evenimentelor în cadrul prefacerii universale.

Orice proces din lume, și îndeosebi focul, se dezvoltă după o lege determinată, care este „măsura“[7] lui. Este o lege inexorabilă și irezistibilă, asemănătoare în această privință cu conceptul nostru modern de lege naturală, ca și conceptul de legi istorice sau de evoluție al istoriciștilor moderni. Ea diferă însă de aceste concepte în măsura în care se prezintă ca un decret al rațiunii, impus sub amenințarea pedepsei, aidoma legii impuse de stat. Această nedistingere a legilor sau normelor juridice, pe de o parte, de legile sau regularitățile naturale, pe de alta, este caracteristică tabuismului tribal: ambele feluri de legi sunt tratate deopotrivă ca niște lucruri magice, ceea ce face ca o critică rațională a tabuurilor produse de oameni să fie în aceeași măsură de neconceput ca și o încercare de a ameliora rațiunea și înțelepciunea ultimă a legilor sau a regularităților lumii naturale: „Toate se ivesc după voia soartei... Soarele nu-și va depăși măsura; altfel Eriniile, ajutoarele dreptății, l-ar descoperi.“ Soarele însă nu este doar supus legii; focul, sub chipul Soarelui și (după cum vom vedea) al fulgerului lui Zeus, veghează asupra legii și arbitrează în conformitate cu ea. „Soarele, stăpân și supraveghetor al perioadelor ciclice, delimitează, arbitrează, pune în evidență și indică schimbările lor, precum și anotimpurile « care aduc toate »... Această ordine cosmică, aceeași pentru toate lucrurile, n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge... Pe toate, focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui.“

Nu o dată ideea istoricistă a unui destin neînduplecat se combină cu un element de misticism. În capitolul 24 vom face o analiză critică a misticismului. Aici vreau doar să arăt rolul antiraționalismului și al misticismului în filozofia lui Heraclit[8]: „Naturii îi place să se ascundă“, scrie el, iar „Stăpânul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbește, nici nu tăinuiește nimic, ci se exprimă numai prin semne“. Disprețul

lui Heraclit față de cercetătorii mai preocupați de empiric este tipic pentru cei ce adoptă această atitudine: „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte; altfel i-ar fi învățat pe Hesiod și pe Pitagora, de asemenea pe Xenofan... Pitagora e bunicul tuturor impostorilor." Disprețul față de oamenii de știință merge mână-n mână cu teoria mistică a unui intelect intuitiv. Teoria heraclitică a rațiunii își ia drept punct de plecare faptul că, în starea de veghe, trăim într-o lume comună, putând să comunicăm, să ne controlăm și să ne corectăm reciproc; în aceasta rezidă siguranța că nu suntem victime ale unei iluzii. Numai că această teorie primește la Heraclit și un al doilea înțeles, simbolic și mistic. Este vorba de teoria unei intuiții mistice, care ar fi hărăzită celor aleși, celor treji, celor ce au puterea de a vedea, auzi și vorbi: „Nu trebuie să ne purtăm și să vorbim ca cei ce dorm... Pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor; dar în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume... Aceștia nu sunt în stare nici să asculte, nici să vorbească... Se arată lipsiți de înțelegere, chiar dacă ascultă, aidoma surzilor; după cum spune proverbul, deși sunt de față, se află departe... Înțelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cârmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)." Lumea a cărei experiență este comună tuturor celor treji este unitatea mistică, „Unul" comun tuturor lucrurilor sesizabile doar prin rațiune: „Datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun... O judecată sănătoasă comună tuturor... Din toate unu și unu toate... Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus... Fulgerul cârmuiește toate lucrurile."

Atât în ceea ce privește trăsăturile mai generale ale filozofiei heraclitice a schimbării universale și a destinului ascuns. Din această filozofie răsare o teorie a forței motrice subiacente oricărei schimbări; o teorie ce-și dă în vileag caracterul istoricist prin sublinierea importanței „dinamicii sociale" ca opusă „staticii sociale". Dinamica heracliteană a naturii în general și a vieții sociale în particular confirmă ideea că filozofia sa a fost

inspirată de tulburările sociale și politice la care el a asistat. Într-adevăr, Heraclit declară că vrajba sau războiul este principiul dinamic și deopotrivă creator al oricărei schimbări și îndeosebi al tuturor deosebirilor dintre oameni. Și fiind un istoricist tipic, el acceptă ca fiind moral verdictul istoriei[9]; pentru că socotește că rezultatul războiului e totdeauna just[10]: „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi... Trebuie să se știe că războiul este universal, că dreptatea este luptă și că toate se nasc din luptă și necesitate."

Dar dacă dreptatea este luptă sau război, dacă Eriniile sunt în același timp „ajutoarele dreptății", dacă istoria sau, mai precis, succesul, izbânda în război constituie criteriul destoiniciei, atunci standardul destoiniciei trebuie el însuși „să curgă", să fie schimbător. În această problemă Heraclit pune în joc relativismul său și doctrina sa privind identitatea contrariilor. Aceasta din urmă izvorăște din teoria heracliteană a schimbării (care rămâne baza teoriei lui Platon și mai mult încă a celei aristotelice). Lucrul care se schimbă pierde cu necesitate anumite proprietăți, dobândind totodată pe cele contrare. Nu e vorba atât de un lucru, cât de un proces de tranziție de la o stare la starea opusă și, astfel, de unificare a stărilor opuse[11]: „Ce este rece se încălzește, ce este cald se răcește, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezește... Boala face ca sănătatea să fie dulce și plăcută... Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrânețea; ultimele, preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele... Cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră... Cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; toate se nasc din luptă... Drumul în sus și drumul în jos este unul și același... Calea ... dreaptă și răsucită... este... una și aceeași... Pentru divinitate, toate sunt frumoase, bune și drepte; oamenii însă consideră că unele sunt drepte, altele nedrepte... Binele și răul sunt unul și același lucru."

Relativismul valorilor (el ar putea fi caracterizat și drept relativism etic) exprimat în ultimul fragment nu-l împiedică însă pe Heraclit să dezvolte pe fundalul teoriei sale privind dreptatea războiului și verdictul istoriei o etică tribalistă și romantică a Gloriei, Destinului și superiorității Oamenilor Mari, având toate stranii asemănări cu unele idei foarte moderne[12]: „Pe cei căzuți în luptă îi cinstesc și zeii și oamenii... Cu cât moartea e mai glorioasă, cu atât e mai mare cinstirea... Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veșnică... Unul singur face în ochii mei cât zece mii, dacă este Mare."

E surprinzător să întâlnești în aceste străvechi fragmente, datând din jurul anului 500 a. Chr., atâtea elemente caracteristice tendințelor istoriciste și antidemocratice moderne. Dar, pe lângă faptul că Heraclit a fost un gânditor de o inegalabilă forță și originalitate, ceea ce a făcut ca multe din ideile sale să devină (prin intermediul lui Platon) parte din fondul principal al tradiției filozofice, similitudinile de doctrină se pot, pesemne, explica, până la un punct, prin similitudinea condițiilor sociale din perioadele respective. Pare-se că ideile istoriciste câștigă teren cu ușurință în epocile de mari schimbări sociale. Ele au apărut atunci când s-a produs în lumea greacă destrămarea vieții tribale, ca și atunci când viața tribală a evreilor a fost zguduită de impactul cuceririi babiloniene.[13] Nu încape îndoială, cred, că filozofia lui Heraclit este expresia unui sentiment de derivă; sentiment ce pare a fi o reacție tipică la disoluția vechilor forme tribale de viață socială. În Europa modernă ideile istoriciste au fost readuse la viață în timpul revoluției industriale, și îndeosebi sub impactul revoluțiilor politice din America și Franța.[14] Pare a fi mai mult decât o simplă coincidență faptul că Hegel, care a preluat atât de mult din gândirea lui Heraclit, transferând această moștenire mișcărilor istoriciste moderne, a fost un exponent al reacțiunii împotriva Revoluției Franceze.

Capitolul 3
Teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor

I

Platon a trăit într-o perioadă de războaie și de lupte politice care a fost, din câte știm, și mai zbuciumată decât cea care-l răscolise pe Heraclit. În timpul copilăriei și al adolescenței sale, destrămarea vieții tribale dusese în cetatea sa natală, Atena, la o perioadă de tiranie iar mai apoi la instaurarea unei democrații care s-a străduit din răsputeri să se apere împotriva oricărei încercări de reintroducere a tiraniei sau a oligarhiei, adică a dominației familiilor aristocratice fruntașe.[1] În anii tinereții lui Platon, Atena democratică era angajată într-un război pe viață și pe moarte împotriva Spartei — orașul-stat dominant din Pelopones, care păstrase multe din legile și obiceiurile vechii aristocrații tribale. Războiul peloponesiac a durat, cu o întrerupere, timp de douăzeci și opt de ani. (În Capitolul 10, unde este prezentat mai în amănunt fundalul istoric, vom arăta că acest război nu a luat sfârșit odată cu prăbușirea, în 404 a. Chr., a Atenei, după cum se susține uneori.[2] Platon s-a născut în timpul războiului, iar la sfârșitul acestuia avea vreo 24 de ani. Războiul a adus cu sine o groaznică epidemie, iar în ultimul an foametea, prăbușirea cetății ateniene, războiul civil și un regim de teroare numit

de obicei guvernarea celor Treizeci de tirani; aceștia erau conduși de către doi unchi ai lui Platon, care și-au pierdut viața, amândoi, într-o tentativă neizbutită de a-și menține cârmuirea în confruntarea cu democrații. Reinstaurarea democrației și a păcii n-a însemnat pentru Platon dobândirea liniștii. Dascălul său iubit, Socrate, din care avea să facă mai târziu principalul purtător de cuvânt în majoritatea dialogurilor sale, a fost judecat și executat. Se pare că în aceste împrejurări Platon însuși a fost în primejdie; împreună cu alți concetățeni din cercul lui Socrate, el a părăsit Atena.

Mai târziu, cu prilejul primei sale vizite în Sicilia, Platon a fost implicat în intrigile politice țesute la curtea lui Dionysos cel Bătrân, tiranul Siracuzei; chiar și după întoarcerea sa în Atena și întemeierea Academiei, el a continuat, alături de unii dintre elevii săi, să ia parte activă și în cele din urmă fatidică la conspirațiile și revoluțiile[3] din care era țesută viața politică siracuzană.

Această scurtă schiță a evenimentelor politice ne poate ajuta să înțelegem faptul că în opera lui Platon găsim, ca și în cea a lui Heraclit, semne ce arată că instabilitatea politică și nesiguranța din vremea sa l-au făcut să sufere și să se frământe. Asemenea lui Heraclit, Platon era de obârșie regală; tradiția, cel puțin, pretinde că familia tatălui său descindea din Codros, ultimul rege tribal al Aticii.[4] Platon era foarte mândru de familia mamei sale care, după cum explică singur în dialogurile sale (în *Charmides* și în *Timaios*) se înrudea cu cea a lui Solon, legiuitorul Atenei. Unchii săi Critias și Charmides, fruntașii Celor Treizeci de tirani, aparțineau și ei familiei mamei sale. Cu o asemenea tradiție familială, era de așteptat din partea lui Platon să fie profund interesat de treburile publice; și, de fapt, majoritatea scrierilor sale confirmă această așteptare. El însuși mărturisește (dacă *Scrisoarea a șaptea* îi aparține într-adevăr) că a fost[5] „de la bun început foarte preocupat de activitatea politică“, dar că experiențele agitate din tinerețea sa l-au îndemnat să fie mai reținut. „Văzând cum totul se clatină și se schimbă fără nici o noimă, m-am simțit

năucit și disperat.“ Sentimentul că societatea și în fapt „totul“ e în continuă schimbare a generat, cred, impulsul fundamental al filozofiei sale, ca și al filozofiei lui Heraclit; drept care Platon a rezumat experiența sa socială, întocmai cum făcuse și predecesorul său întru istoricism, formulând o lege a dezvoltării istorice. Potrivit acestei legi, despre care vom vorbi mai pe larg în capitolul următor, *orice schimbare socială înseamnă corupție, decădere, degenerare.*

Această lege istorică fundamentală face parte, în concepția lui Platon, dintr-o lege cosmică — dintr-o lege valabilă pentru toate lucrurile create sau generate. Toate lucrurile schimbătoare, toate lucrurile generate sunt sortite decăderii. Asemenea lui Heraclit, Platon simțea că forțele ce acționează în istorie sunt forțe cosmice.

Este însă aproape cert că, în concepția lui Platon, această lege a degenerării nu exprimă întregul adevăr. Am constatat, la Heraclit, o tendință de a-și reprezenta legile dezvoltării ca legi ciclice; ele erau concepute după modelul legii ce determină succedarea ciclică a anotimpurilor. În mod similar putem detecta, în unele din scrierile lui Platon, sugestia unui Mare An (cu o lungime, pare-se, de 36 000 de ani obișnuiți), cu o perioadă de ameliorare sau generare ce corespunde, pesemne, Primăverii și Verii și una de degenerare și decădere corespunzând Toamnei și Iernii. Potrivit unuia din dialogurile lui Platon (*Omul politic*), unei Vârste de Aur, vârsta lui Cronos — vârstă în timpul căreia Cronos cârmuiește lumea, iar oamenii se ivesc din pământ —, îi urmează propria noastră epocă, epoca lui Zeus, în care lumea este părăsită de zei și lăsată pe seama propriilor ei resurse și în care, drept urmare, se produce o tot mai accentuată decădere. Tot în povestea din *Omul politic* se află și o sugestie în sensul că, după ce va fi fost atins punctul cel mai de jos al decăderii totale, zeul va lua din nou cârma corabiei cosmice și lucrurile vor începe să se îndrepte.

Nu putem ști cât de mult credea Platon în povestea expusă în *Omul politic.* El a dat limpede de înțeles că nu o credea

adevărată pe toată în sens literal. Pe de altă parte, nu prea încape îndoială că își reprezenta istoria umană în cadrul unui scenariu cosmic; că propria sa epocă o considera a fi una de profundă decădere — poate cea mai profundă cu putință —, iar întreaga perioadă istorică precedentă o considera guvernată de o tendință inerentă spre decădere, tendință proprie deopotrivă dezvoltării istorice și celei cosmice.[6] Dacă mai credea, de asemenea, că această tendință trebuie *cu necesitate* să ia sfârșit odată ce a fost atins punctul decăderii extreme, mi se pare nesigur. În mod sigur însă, Platon a crezut că avem *posibilitatea* ca printr-un efort omenesc, sau mai degrabă supraomenesc, să contracarăm tendința istorică fatală și să punem capăt procesului de decădere.

II

Alături de marile similitudini dintre Platon și Heraclit, am identificat aici și o importantă deosebire. Platon credea că legea destinului istoric, legea decăderii, poate fi înfrântă de voința morală a omului, sprijinită de puterea rațiunii umane.

Nu este foarte clar cum împăca Platon această viziune cu credința sa într-o lege a destinului. Există însă unele indicații ce permit găsirea unei explicații.

Platon credea că legea degenerării implică degenerarea morală. Degenerarea politică, în orice caz, depinde, potrivit viziunii sale, în principal de degenerarea morală (și de lipsa de cunoaștere); iar degenerarea morală se datorează, la rândul său, în principal degenerării rasiale. Acesta e modul în care legea cosmică generală a decăderii se manifestă în sfera lucrurilor omenești.

Există, astfel, posibilitatea ca marea cotitură cosmică să coincidă cu o cotitură în sfera lucrurilor omenești — adică în domeniile intelectual și moral — și să ni se înfățișeze, în consecință, ca fiind produsă printr-un efort uman moral și intelectual. E posibil deci ca Platon să fi crezut că, întocmai cum

legea generală a decăderii s-a manifestat în decăderea morală, care a dus la cea politică, tot așa cotitura cosmică urmează să se manifeste în apariția unui mare legiuitor, ale cărui puteri intelectuale și a cărui voință morală vor fi în măsură să pună capăt acestei perioade de decădere politică. Pare probabil că profeția din *Omul politic*, a revenirii Vârstei de Aur, a unui nou mileniu, este expresia, sub formă de mit, a unei asemenea credințe. Oricum ar sta lucrurile în această privință, sigur e că Platon a crezut în amândouă — într-o tendință istorică generală spre decădere și în posibilitatea noastră de a opri decăderea pe mai departe în domeniul politic prin *împiedicarea oricărei schimbări politice*. Acesta e deci scopul spre care Platon năzuiește.[7] El încearcă să-l înfăptuiască prin instaurarea unui stat ferit de relele tuturor celorlalte state, grație faptului că nu degenerează, că nu se schimbă. Statul ferit de răul schimbării și corupției este statul ideal, perfect. Este statul Vârstei de Aur, sustras oricărei schimbări. Este *statul imobil.*

III

Prin credința sa într-un asemenea stat ideal nesupus schimbării, Platon deviază în chip radical de la ideile istoriciste pe care le-am înregistrat la Heraclit. Dar, oricât de importantă ar fi această deosebire, ea dă naștere la noi asemănări între Platon și Heraclit.

Cu toată cutezanța sa de gânditor, Heraclit pare să fi dat înapoi în fața ideii înlocuirii cosmosului prin haos. Pare-se că, așa cum am arătat, el s-a consolat de pierderea unei lumi stabile, îmbrățișând concepția că schimbarea e guvernată de o lege neschimbătoare. Această tendință de a da înapoi în fața consecințelor ultime ale istoricismului este caracteristică multor istoriciști.

La Platon, această tendință devine dominantă. (El s-a aflat, în această privință, sub influența filozofiei lui Parmenide, marele critic al lui Heraclit.) Heraclit a generalizat experiența

sa referitoare la schimbarea socială, extinzând-o la lumea „tuturor lucrurilor", iar Platon — după cum sugeram adineauri — a făcut același lucru. În plus însă, Platon a extins credința sa într-un stat perfect și neschimbător la domeniul „tuturor lucrurilor". El credea că fiecărei categorii de lucruri obișnuite sau coruptibile îi corespunde, tot așa, un lucru perfect și nedegradabil. Această credință în lucruri perfecte și neschimbătoare, numită de obicei *Teoria Formelor sau a Ideilor*[8], a devenit doctrina centrală a filozofiei sale.

Credința lui Platon în posibilitatea noastră de a frânge legea de fier a destinului și de a evita decăderea prin suprimarea oricărei schimbări arată că tendințele lui istoriciste aveau anumite limite. Un istoricism intransigent și dezvoltat până la capăt ar fi ezitat să admită că omul, prin indiferent ce eforturi, ar putea să modifice legile destinului istoric, chiar și după ce le-a descoperit. Un asemenea istoricism ar susține că omul nu poate acționa împotriva acestor legi, pentru că toate planurile și acțiunile sale nu sunt decât mijloace prin intermediul cărora legile inexorabile ale dezvoltării realizează destinul său istoric; întocmai cum Oedip și-a împlinit destinul *datorită* profeției și măsurilor luate de tatăl său pentru a i se sustrage, și nu în pofida acestora. Spre a înlesni o mai bună înțelegere a acestei atitudini extrem-istoriciste și spre a putea analiza tendința opusă prezentă în credința lui Platon că el putea să influențeze destinul, voi pune în contrast istoricismul, așa cum îl găsim la Platon, cu un punct de vedere diametral opus, prezent și el la Platon, care ar putea fi numit *atitudinea de inginerie socială*.[9]

IV

Inginerul social nu se întreabă care sunt tendințele istorice sau care este destinul omului. El crede că omul este stăpânul destinului său și că, în conformitate cu scopurile pe care le urmărim, noi putem să influențăm sau să modificăm

istoria omului tot așa cum am schimbat fața Pământului. El nu crede că aceste scopuri ne sunt impuse de antecedentele istorice sau de tendințele istoriei, ci că noi înșine suntem cei care le alegem sau chiar le creăm, la fel cum creăm noi idei sau noi opere de artă, case noi sau utilaje noi. În opoziție cu istoricistul, care crede că acțiunea politică inteligentă este posibilă numai dacă este determinat în prealabil cursul viitor al istoriei, inginerul social crede că o bază științifică a politicii ar consta din cu totul altceva; ar consta din informația factuală necesară pentru edificarea sau modificarea instituțiilor sociale, în conformitate cu dorințele sau scopurile noastre. O atare știință ar urma să ne spună ce măsuri ar trebui întreprinse dacă dorim, de exemplu, să evităm depresiunile economice ori, dimpotrivă, să le producem; sau dacă vrem să realizăm o distribuire mai uniformă a avuției ori una mai puțin uniformă. Cu alte cuvinte, inginerul social concepe drept bază științifică a politicii ceva în genul unei *tehnologii sociale* (Platon, după cum vom vedea, o compară cu baza științifică a medicinei), în opoziție cu istoricistul, care o înțelege ca pe o știință a tendințelor istorice inexorabile.

Din ceea ce am spus aici despre atitudinea inginerului social nu trebuie să se conchidă că între diferiții exponenți ai ingineriei sociale n-ar exista nici un fel de deosebiri importante. Dimpotrivă, deosebirea dintre ceea ce eu numesc „inginerie socială graduală“ și „ingineria socială utopică“ formează una din temele principale ale cărții de față. (Cf. îndeosebi capitolul 9, unde voi prezenta argumentele mele în favoarea celei dintâi și împotriva celei de a doua.) Pentru moment însă mă preocupă doar opoziția dintre istoricism și ingineria socială. Poate că opoziția dintre ele va reieși mai limpede dacă examinăm atitudinile pe care le adoptă istoricistul și, respectiv, inginerul social față de *instituțiile sociale,* adică față de entități de felul unei societăți de asigurări, al unei forțe de poliție, al unui guvern sau, să zicem, al unei băcănii.

Istoricistul înclină să privească instituțiile sociale în principal din punctul de vedere al istoriei lor, adică al originii

și dezvoltării lor, al semnificației lor prezente și viitoare. El poate, eventual, să susțină că apariția lor se datorează unui anumit plan sau proiect și urmăririi anumitor scopuri — umane ori divine; sau poate să susțină că nu sunt menite să servească nici unui scop clar conceput, ci sunt expresia nemijlocită a anumitor instincte și pasiuni; sau să pretindă că odinioară au servit drept mijloace pentru anumite scopuri, dar că ulterior și-au pierdut acest caracter. Inginerul și tehnologul social, pe de altă parte, nu se vor interesa prea mult de originea instituțiilor sau de intențiile inițiale ale întemeietorilor lor (deși nu există nici un motiv ca ei să nu recunoască faptul că „doar o mică parte a instituțiilor sociale sunt proiectate în mod conștient, în timp ce marea lor majoritate s-au « ivit », pur și simplu, ca rezultate neintenționate ale acțiunilor umane“[10]), ci vor formula problema care-i preocupă cam în felul următor. Dacă scopurile noastre sunt cutare și cutare, este cutare instituție bine concepută și organizată pentru a le servi? Să luăm, spre exemplu, instituția asigurărilor. Inginerul sau tehnologul social nu-și va bate prea mult capul să stabilească dacă asigurările au debutat ca instituție lucrativă, sau dacă au drept misiune istorică slujirea binelui public. El poate însă să formuleze critici la adresa anumitor instituții de asigurări — arătând, bunăoară, cum poate fi sporit profitul lor sau — ceea ce e un lucru foarte diferit — cum pot fi sporite foloasele aduse de ele publicului și să sugereze modalități de a le face mai eficiente în realizarea unuia sau altuia din aceste obiective. Să luăm acum, ca un al doilea exemplu de instituție socială, o forță de poliție. Unii istorici pot să descrie această forță ca pe un instrument de ocrotire a libertății și siguranței, alții ca pe un instrument al dominației și asupririi de clasă. În schimb, inginerul sau tehnologul social ar putea să sugereze măsuri apte să facă din ea un instrument propice de ocrotire a libertății și siguranței, după cum ar putea să inventeze și măsuri prin care ea să fie transformată într-o unealtă puternică a dominației de clasă. (În calitatea sa de cetățean ce urmărește anumite scopuri în care crede, el poate cere

adoptarea acestor scopuri și a măsurilor apte să le servească. Dar în calitate de tehnolog, el va face o deosebire netă între problema scopurilor și a alegerii lor și problemele privitoare la fapte, adică la efectele sociale ale oricărei măsuri ce ar putea să fie luată.)[11]

Vorbind mai general, putem spune că inginerul sau tehnologul abordează instituțiile în mod rațional, ca mijloace în vederea anumitor scopuri, și că în calitate de tehnolog el le judecă exclusiv prin prisma adecvării lor, a eficienței, simplității etc. Istoricistul, pe de altă parte, va încerca mai degrabă să descopere originea și destinul acestor instituții, pentru a putea aprecia „adevăratul rol" jucat de ele în dezvoltarea istorică, ajungând, de exemplu, la concluzia că sunt conforme „voinței divine" sau „voinței Destinului" sau că sunt „în slujba unor tendințe istorice majore" etc. Cele spuse nu înseamnă că inginerul sau tehnologul social subscrie obligatoriu la teza că instituțiile *sunt* mijloace sau instrumente în vederea unor scopuri; el poate foarte bine să fie conștient de faptul că, sub numeroase aspecte importante, ele diferă mult de instrumentele mecanice sau de mecanisme. Nu va uita, bunăoară, că ele „cresc" într-un mod asemănător (deși nicidecum identic) cu creșterea organismelor și că faptul acesta este de mare importanță pentru ingineria socială. Nimic nu-l obligă să îmbrățișeze o filozofie „instrumentalistă" a instituțiilor sociale. (Nimeni nu va spune despre o portocală că *este* un instrument sau un mijloc pentru un scop; deseori însă *privim* portocalele ca pe niște mijloace în vederea unor scopuri — bunăoară atunci când vrem să le mâncăm sau, eventual, să ne câștigăm existența din comerțul cu ele.)

Cele două atitudini — istoricismul și ingineria socială — se prezintă uneori în combinații tipice. Exemplul cel mai timpuriu și probabil cel mai influent de atare combinație este filozofia socială și politică a lui Platon. În ea se combină, aș spune, unele elemente tehnologice cât se poate de evidente, prezentate în prim-plan, cu un fundal dominat de un complicat eșafodaj de trăsături tipic istoriciste. O atare combina-

ție se întâlnește la un mare număr de filozofi sociali și politici care au produs ceea ce mai târziu a căpătat denumirea de sisteme utopice. Toate aceste sisteme recomandă un soi de inginerie socială, întrucât reclamă adoptarea anumitor mijloace instituționale, ce-i drept nu totdeauna foarte realiste, pentru atingerea scopurilor lor. Dar când trecem la examinarea acestor scopuri, descoperim adesea că sunt determinate de istoricism. În particular, scopurile politice ale lui Platon depind într-o măsură considerabilă de doctrinele sale istoriciste. Întâi, el are drept scop să scape de curgerea heracliteană, ce-și află expresia în revoluția socială și în decăderea istorică. În al doilea rând, el crede că aceasta se poate face prin instaurarea unui stat care să fie atât de perfect, încât să fie sustras tendinței generale a dezvoltării istorice. În al treilea rând, crede că *modelul sau originalul* acestui stat perfect poate fi găsit în trecutul îndepărtat, într-o Vârstă de Aur ce ar fi existat în zorii istoriei; căci dacă în timp lumea decade, atunci cu cât coborâm mai adânc în trecut, cu atât trebuie să găsim o mai mare perfecțiune. Statul perfect este ceva în genul primului strămoș, este primogenitorul statelor de mai târziu, care sunt, oarecum, vlăstarele degenerate ale acestui stat perfect, optim sau „ideal“[12]; un stat ideal ce nu este o simplă fantasmă sau un vis, sau o „idee în intelectul nostru“, ci este, grație stabilității sale, mai real decât toate acele societăți în declin, care suferă schimbări și pot în orice moment să se destrame.

Astfel, chiar scopul politic al lui Platon, statul ideal, depinde în mare măsură de istoricismul său; iar ceea ce e valabil despre filozofia platoniciană a statului se poate extinde, după cum am arătat deja, la filozofia platoniciană generală a „tuturor lucrurilor“, la *Teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor*.

V

Lucrurile prinse în fluxul schimbării, lucrurile care degenerează și se destramă sunt (ca și statul), așa-zicând, vlăstarele, copiii lucrurilor perfecte. Și, ca și cópiii, ele sunt cópii ale

primogenitorilor lor originari. Tatăl sau originalul unui lucru schimbător este ceea ce Platon numește „Forma“ sau „Modelul“ sau „Ideea“ lui. Subliniem, cum am mai făcut-o deja, că Forma sau Ideea, în pofida denumirii sale, nu este „idee din intelectul nostru“; că nu este o fantasmă sau un vis, ci un lucru real. Ea este mai reală chiar decât toate lucrurile obișnuite, supuse schimbării și care, în pofida aparentei lor solidități, sunt sortite corupției; căci Forma sau Ideea este un lucru perfect și imperisabil.

Formele sau Ideile nu trebuie gândite ca fiind în spațiu și timp, asemenea lucrurilor trecătoare. Ele sunt în afara spațiului și totodată în afara timpului (pentru că sunt eterne). Dar sunt în contact cu spațiul și cu timpul; căci fiind primogenitorii sau modelele lucrurilor care sunt generate și care se dezvoltă și se destramă în spațiu și timp, ele trebuiau neapărat să fi fost în contact cu spațiul, la începutul timpului. Nefiind cu noi în spațiul și în timpul nostru, nu pot fi percepute cu simțurile noastre, cum pot fi percepute obișnuitele lucruri schimbătoare care interacționează cu organele noastre de simț și care de aceea se cheamă „lucruri sensibile“. Acele lucruri sensibile, care sunt cópii sau vlăstare ale aceluiași model sau original, se aseamănă nu numai cu acest original, cu Forma sau Ideea lor, ci și unele cu altele, precum copiii ce aparțin aceleiași familii; și întocmai cum copiii poartă numele tatălui lor, tot așa lucrurile sensibile poartă numele Formelor sau Ideilor lor. „Ele își primesc numele de la acestea“, cum spune Aristotel.[13]

Așa cum un copil poate privi pe tatăl său, văzând în el un ideal, un model unic, o personificare zeiască a propriei sale aspirații, întruchiparea perfecțiunii, înțelepciunii, stabilității, gloriei și virtuții, puterea care l-a creat înainte ca lumea lui să fi început, care în prezent îl păstrează în viață și îl susține și în „virtutea“ căreia el există, tot așa privește Platon Formele sau Ideile. Ideea platoniciană este originalul și originea lucrului; este temeiul acestuia, rațiunea existenței sale, principiul stabil, susținător, în „virtutea“ căruia lucrul există. Este virtutea lucrului, idealul lui, perfecțiunea lui.

Comparația între Forma sau Ideea unei clase de lucruri sensibile și tatăl unei familii de copii este dezvoltată de Platon în *Timaios*, unul din dialogurile sale cele mai târzii. El concordă îndeaproape[14] cu multe din scrierile sale anterioare, contribuind la mai buna lor înțelegere. În *Timaios* însă Platon trece cu un pas dincolo de doctrina lui anterioară, atunci când reprezintă contactul Formei sau Ideii cu lumea spațiului și timpului printr-o extindere a menționatei comparații. El descrie „spațiul" abstract în care se mișcă lucrurile sensibile (inițial spațiul sau golul dintre cer și pământ) ca pe un receptacol și îl compară cu mama lucrurilor, în care la începutul timpului lucrurile sensibile sunt zămislite de către Formele care se imprimă sau se întipăresc pe spațiul pur, dând astfel vlăstarului conturul lor. „Trebuie să ne închipuim — scrie Platon — trei feluri de lucruri: întâi pe cele supuse generării; în al doilea rând, pe cele în care generarea are loc; iar în al treilea rând, modelul în asemănare cu care sunt zămislite lucrurile generate. Iar principiul receptor îl putem compara cu o mamă, modelul cu un tată, iar produsul lor cu un copil." După care trece la o descriere mai detaliată întâi a modelelor — a taților, a Formelor sau Ideilor imuabile: „Întâi vine Forma neschimbătoare, care este necreată și indestructibilă,... invizibilă și imperceptibilă prin vreunul din simțuri și care poate fi contemplată numai prin gândirea pură." Fiecăreia din aceste Forme sau Idei îi aparține vlăstarul sau speța proprie de lucruri sensibile, „alt fel de lucruri, ce poartă numele Formei lor și seamănă cu aceasta, dar sunt perceptibile cu simțurile, sunt create și mereu în mișcare, generate într-un loc și apoi iar dispărând din acel loc, aprehendate de opinia bazată pe percepție". Iar spațiul abstract, asemuit mamei, este descris astfel: „Există un al treilea lucru, spațiul, care este veșnic și nu poate fi nimicit și care oferă sălaș tuturor lucrurilor generate..."[15]

Pentru a înțelege mai bine teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor ar putea fi utilă o comparație a ei cu anumite credințe religioase grecești. Ca în multe religii primitive,

cel puțin unii dintre zeii greci nu sunt altceva decât primogenitori și eroi tribali idealizați — personificări ale „virtuții" sau „perfecțiunii" tribului. Drept urmare, anumite triburi și familii își legau obârșia de unul sau altul dintre zei. (Despre familia lui Platon însuși se spunea că se trage din Poseidon.[16]) Este suficient să ne gândim că acești zei erau nemuritori sau eterni, și desăvârșiți — sau aproape desăvârșiți — pe când oamenii obișnuiți erau prinși în fluxul tuturor lucrurilor și supuși decăderii (care constituie, într-adevăr, soarta ultimă a fiecărui individ uman), pentru a ne da seama că între acești zei și oamenii obișnuiți există același raport ca între Formele sau Ideile platoniciene și lucrurile sensibile care sunt copiile lor[17] (sau între statul perfect al lui Platon și diversele state existente acum). Există, totuși, o importantă deosebire între mitologia greacă și teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor. În timp ce grecii venerau numeroși zei ca strămoși ai diferitelor triburi sau familii, Teoria Ideilor cere să existe o singură Formă sau Idee a omului[18]; într-adevăr, una din doctrinele centrale ale Teoriei Formelor este că există câte o unică Formă a fiecărei „specii" sau fiecărui „gen" de lucruri. Unicitatea Formei, care corespunde unicității primogenitorului, trebuia să fie un element necesar al teoriei pentru ca aceasta să poată îndeplini una din funcțiile ei cele mai importante — aceea de a explica asemănarea dintre lucrurile sensibile, postulând că lucrurile asemănătoare sunt cópii sau întipăriri ale *aceleiași* unice Forme. Dacă ar exista două Forme identice sau similare, similitudinea lor ne-ar obliga să admitem că ambele sunt cópii ale unui al treilea original, care, prin aceasta, s-ar dovedi a fi singura Formă adevărată. Or, după cum spune Platon în *Timaios*: „Asemănarea ar fi astfel explicată, mai precis, nu ca asemănare între două lucruri, ci față de acel lucru superior care este prototipul lor"[19]. În *Republica*, dialog anterior lui *Timaios*, Platon se explicase în această privință și mai clar, folosind ca exemplu „patul esențial"; adică Forma sau Ideea de pat: „Zeul... n-a produs decât un singur pat în firea lucrurilor, ... doar unul singur... Două de acest fel

sau mai multe nu ar fi putut fi sădite în ființă de către zeu... Fiindcă... dacă ar fi produs fie și două, iarăși ar fi apărut unul singur, acela a cărui Formă ar avea-o ambele paturi; și ar fi acela, și nu cele două, lucrul care este Pat."[20]

Raționamentul acesta arată că Formele sau Ideile îi oferă lui Platon nu numai o origine sau un punct de plecare pentru tot ce se petrece în spațiu și timp (și în special pentru istoria umană), ci și o explicație a asemănărilor dintre lucrurile sensibile de aceeași speță. Dacă lucrurile se aseamănă între ele datorită unei virtuți sau proprietăți pe care o au în comun, cum ar fi albul sau duritatea sau bunătatea, atunci această virtute sau proprietate trebuie să fie una și aceeași în toate; altminteri, nu le-ar face să se asemene între ele. După cum spune Platon, ele participă toate la Forma sau Ideea unică de alb, dacă sunt albe; de duritate, dacă sunt dure. Participă în sensul în care copiii participă la averea și darurile tatălui lor; întocmai cum multiplele reproduceri particulare ale unei gravuri care sunt toate imprimări de pe una și aceeași placă și ca atare asemănătoare între ele pot să participe la frumusețea originalului.

Faptul că această teorie este menită să explice asemănările dintre lucrurile sensibile nu pare, la prima vedere, să aibă nici o legătură cu istoricismul. Totuși are; și, după cum ne spune Aristotel, tocmai această legătură l-a făcut pe Platon să dezvolte Teoria Ideilor. Voi încerca să schițez această evoluție, servindu-mă de explicațiile lui Aristotel și de unele indicații din scrierile lui Platon însuși.

Dacă toate lucrurile sunt în necontenită curgere, este cu neputință de spus ceva determinat despre ele. Despre ele nu putem avea o cunoaștere veritabilă, ci, în cel mai bun caz, „opinii" vagi și înșelătoare. Această idee, după cum știm de la Platon și Aristotel[21], i-a frământat pe mulți din discipolii lui Heraclit. Parmenide, unul din precursorii lui Platon, care l-a influențat puternic, susținuse teza după care cunoașterea pură prin rațiune, ca opusă opiniei amăgitoare sprijinite pe experiență, nu putea să aibă drept obiect decât o lume

sustrasă schimbării, iar cunoașterea rațională pură dezvăluie tocmai o asemenea lume. Numai că realitatea imuabilă și nedivizată pe care Parmenide crezuse a o fi descoperit dincolo de lumea lucrurilor pieritoare[22] nu era legată în nici un fel de lumea aceasta în care noi trăim și murim. Și, ca atare, era incapabilă să o explice.

Platon nu se putea mulțumi cu această situație. Oricât ar fi detestat și disprețuit această lume empirică a schimbării, el era, în cele din urmă, profund interesat de ea. Voia să descopere taina decăderii ei, a schimbărilor violente din ea și a nefericirii ei. Spera să găsească mijloacele de a o salva. L-a impresionat puternic doctrina parmenidiană a unei lumi neschimbătoare, reale, solide și perfecte din spatele acestei lumi fantomatice în care el suferea; această concepție însă nu-i rezolva problemele cât timp lumea imuabilă și perfectă rămânea nelegată de lumea lucrurilor sensibile. El urmărea cunoașterea, și nu opinia; cunoașterea rațională pură a unei lumi sustrase schimbării; în același timp însă o cunoaștere care să poată fi folosită pentru investigarea acestei lumi schimbătoare și îndeosebi a acestei societăți schimbătoare; a schimbării politice, cu straniile ei legi istorice. Platon urmărea să descopere secretul cunoașterii regale a politicii, a artei de a guverna oamenii.

Dar o știință exactă a politicii părea la fel de imposibilă ca orice cunoaștere exactă a unei lumi schimbătoare; în domeniul politic nu existau obiecte imuabile. Cum ar fi fost cu putință să discuți vreo chestiune politică atunci când semnificația unor cuvinte ca „guvernare", „stat" sau „cetate" se schimba cu fiecare nouă fază a dezvoltării istorice? Teoria politică trebuie să-i fi părut lui Platon, în perioada sa heraclitică, la fel de nesigură, fluctuantă și lipsită de soliditate ca și practica politică.

În această situație Platon a primit, după cum ne spune Aristotel, o sugestie de cea mai mare importanță de la Socrate. Acesta era preocupat de chestiuni etice; era un reformator, un moralist care aborda și sâcâia tot felul de oameni, silindu-i să

gândească, să explice și să dea seama de principiile după care acționau. Avea obiceiul să le pună întrebări și nu se arăta ușor satisfăcut de felul cum îi răspundeau. Răspunsul tipic pe care îl primea — că acționăm într-un anumit fel pentru că așa e „înțelept" sau pentru că așa e „eficient" sau „drept" sau „pios" etc. — nu făcea decât să-l incite la noi întrebări, de felul: ce *este* înțelepciunea, sau eficiența, sau dreptatea, sau pioșenia. Cu alte cuvinte, Socrate ajungea astfel să caute „virtutea" unui lucru. Discuta, de pildă, despre înțelepciunea manifestată în diferite meșteșuguri și profesii, pentru ca să descopere ce au în comun toate aceste variate și schimbătoare moduri de comportare calificate drept „înțelepte" și astfel să afle ce este în realitate înțelepciunea, sau ce înseamnă de fapt cuvântul „înțelepciune", sau (după cum avea să se exprime Aristotel) care este *esența* ei. „Pe bună dreptate — spune Aristotel — Socrate voia să afle ce este esența"[23], adică virtutea sau temeiul unui lucru și care sunt semnificațiile reale, neschimbătoare și esențiale ale termenilor. „În această privință el a fost cel dintâi care a pus problema definițiilor universale."

Aceste încercări ale lui Socrate de a discuta termenii etici ca „dreptate", „modestie" sau „pietate" au fost comparate pe bună dreptate cu discuțiile moderne despre Libertate (la Mill[24], bunăoară) sau despre Autoritate sau despre Individ și Societate (la Catlin, de pildă). Nimic nu ne obligă să admitem că Socrate, în căutarea semnificației neschimbătoare și esențiale a unor asemenea termeni, ar fi personificat această semnificație sau ar fi conceput-o în felul unui lucru. Textul lui Aristotel, cel puțin, sugerează că n-a făcut așa și că Platon e cel ce a transformat metoda socratică de cercetare a semnificației sau esenței într-o metodă de determinare a naturii reale a unui lucru, a Formei sau Ideii acestuia. Platon a păstrat „considerațiile lui Heraclit... că toate lucrurile se află într-o continuă curgere și că nu poate exista o știință a lucrurilor ce sunt într-un veșnic flux", dar a descoperit în metoda lui Socrate o cale de ieșire din aceste dificultăți. Dacă „nu poate exista o definiție a vreunui lucru sensibil, pentru

că ele sunt toate mereu schimbătoare", în schimb puteau exista definiții și cunoaștere veritabilă despre lucruri de un fel deosebit — despre virtuțile lucrurilor sensibile. „Dacă e vorba să existe o știință și o cunoaștere a vreunui lucru, trebuie să existe, în afara lucrurilor sensibile, alte realități, permanente", spune Aristotel[25], și relatează despre Platon că „astfel de noțiuni generale ale celor ce există aievea le numi el Idei, afirmând că lucrurile sensibile stau în afara acestora și-și capătă toate denumirea de la acestea. Căci pluralitatea lucrurilor sensibile care poartă același nume cu Ideile de care țin își datoresc existența doar faptului că participă la Ideile respective."

Relatarea lui Aristotel corespunde îndeaproape cu argumentele dezvoltate de Platon însuși în *Timaios*[26] și arată că pentru Platon problema fundamentală a fost aceea de a găsi o metodă științifică de studiere a lucrurilor sensibile. El voia să obțină cunoaștere pur rațională, nu doar opinie; și cum nu se putea obține o cunoaștere pură a lucrurilor sensibile, s-a străduit, după cum spuneam mai înainte, să obțină măcar o cunoaștere pură care să fie într-un fel legată de lucrurile sensibile și aplicabilă acestora. Această cerință era satisfăcută de cunoașterea Formelor sau Ideilor, dat fiind că Forma era legată de lucrurile ei sensibile așa cum era legat tatăl de copiii săi nevârstnici. Forma era reprezentantul responsabil al lucrurilor sensibile care, ca atare, putea fi consultat în chestiuni importante privitoare la lumea celor schimbătoare.

Conform analizei noastre, teoria Formelor sau Ideilor are în filozofia lui Platon cel puțin trei funcții diferite. 1) Ea este un instrument metodologic de maximă importanță, care face posibilă cunoașterea științifică pură, și chiar o cunoaștere aplicabilă la lumea lucrurilor schimbătoare, despre care nu putem obține în mod nemijlocit cunoaștere, ci doar opinie. Devine posibilă astfel cercetarea problemelor societății schimbătoare și edificarea unei științe politice. 2) Ea oferă cheia pentru urgent necesara *teorie a schimbării* și a decăderii, pentru o teorie a generării și degenerării și, în special, o cheie pentru înțelegerea istoriei. 3) Ea deschide, în domeniul social, o cale

spre un fel de inginerie socială; și permite făurirea de instrumente pentru stăvilirea schimbării sociale, pentru că sugerează conceperea unui „stat ideal" care să se asemene atât de mult cu Forma sau Ideea de stat, încât să nu poată degenera.

Problema 2), a teoriei schimbării și a istoriei, o vom discuta în următoarele două capitole, 4 și 5, ce au ca obiect sociologia descriptivă a lui Platon, adică descrierea și explicația date de el lumii sociale schimbătoare în care trăia. Problema 3), a stăvilirii schimbării sociale, va fi discutată în capitolele 6, 7, 8 și 9, care se ocupă de programul politic al lui Platon. Problema 1), a metodologiei lui Platon, a fost schițată pe scurt în acest capitol, cu ajutorul relatării pe care o face Aristotel despre evoluția teoriei lui Platon. Aș vrea să mai adaug acum câteva remarci la această discuție.

VI

Folosesc denumirea de *esențialism metodologic* pentru caracterizarea punctului de vedere, împărtășit de Platon și de mulți discipoli ai săi, că sarcina cunoașterii pure sau a „științei" constă în a descoperi și descrie adevărata natură a lucrurilor, adică realitatea sau esența lor ascunsă. Credința specifică a lui Platon era că esența lucrurilor sensibile poate fi găsită în alte lucruri, mai reale — în primogenitorii sau Formele lor. Mulți din esențialiștii metodologi de mai târziu, de exemplu Aristotel, nu l-au urmat întru totul în această privință; dar au fost toți de acord cu el în concepția că știința pură are drept obiectiv determinant descoperirea naturii ascunse, a Formei sau esenței lucrurilor. Toți acești esențialiști metodologici erau de acord cu Platon și în ideea că aceste esențe pot fi descoperite și recunoscute cu ajutorul intuiției intelectuale; că fiecare esență are un nume al său propriu, după care sunt numite și lucrurile sensibile respective; și că ea poate fi descrisă în cuvinte. Descrierea esenței unui lucru era numită de ei „definiție". Conform esențialismului metodologic, există trei moduri de a cunoaște un lucru: „Vreau să spun că

putem cunoaște realitatea sau esența sa neschimbătoare; și că putem cunoaște definiția esenței; și că-i putem cunoaște numele. Prin urmare, despre orice lucru real pot fi formulate două întrebări...: Cineva poate să dea un nume și să ceară definiția; sau poate să dea definiția și să ceară numele." Drept exemplu pentru această metodă, Platon folosește esența lui „par" (opusul lui „impar"): „Un număr poate fi ceva susceptibil a fi divizat în părți egale. Dacă este astfel divizibil, numărul se cheamă « par »; iar definiția numelui de « par » este « număr divizibil în părți egale »... Iar când ni se dă numele și ni se cere definiția, sau când ni se dă definiția și ni se cere numele, vorbim, în ambele cazuri, de una și aceeași esență, fie că-i vom spune « par » sau « număr divizibil în părți egale »." După acest exemplu, Platon trece la aplicarea metodei la o „demonstrație" privind natura reală a sufletului, la care vom reveni ceva mai încolo.[27]

Esențialismul metodologic, adică teoria conform căreia obiectivul științei constă în dezvăluirea esențelor și în descrierea lor cu ajutorul definițiilor, poate fi mai bine înțeles dacă-l privim în contrast cu opusul său, *nominalismul metodologic*. În loc să urmărească descoperirea a ceea ce un lucru este cu adevărat și definirea adevăratei lui naturi, nominalismul metodologic își propune să descrie cum se comportă un lucru în diferite împrejurări și, în particular, dacă în comportamentul lui nu există cumva anumite regularități. Cu alte cuvinte, nominalismul metodologic vede scopul științei în descrierea lucrurilor și evenimentelor din experiența noastră și în „explicarea" acestor evenimente, adică în descrierea lor cu ajutorul unor legi universale.[28] Și vede în limbajul nostru, mai ales în acele reguli ale lui care permit distingerea propozițiilor și inferențelor corect construite de simplele îngrămădiri de cuvinte, marele instrument al descrierii științifice[29]; el consideră cuvintele ca pe niște instrumente în slujba acestui obiectiv, și nu ca nume ale unor esențe. Nominalistul metodologic nu va socoti niciodată că întrebările de felul „*Ce este* energia?" sau „*Ce este* mișcarea?" sau „*Ce este* un atom?" sunt

de mare importanță în fizică; în schimb va socoti importante întrebările de felul: „Cum ar putea fi utilizată energia Soarelui?“, „Cum se mișcă o planetă?“ sau „În ce condiții un atom radiază lumină?“ Iar acelor filozofi care îi vor obiecta că înainte de a fi răspuns la întrebarea „ce este?“, nu poate spera să dea răspunsuri exacte la nici una din întrebările de tipul „cum?“, le va replica — dacă se va sinchisi, în general, de obiecția lor — arătând că preferă în mod categoric acel grad modest de exactitate, pe care-l poate atinge prin metodele sale, pompoasei harababuri obținute de ei cu metodele lor.

După cum se poate vedea din exemplul nostru, nominalismul metodologic este actualmente acceptat de o manieră cvasigenerală în științele naturii. Pe de altă parte, problemele științelor sociale sunt tratate încă în cea mai mare parte prin metode esențialiste. Aici rezidă, după opinia mea, unul din motivele principale ale rămânerii în urmă a acestor științe. Mulți dintre cei ce au luat act de această stare[30] a lor emit totuși judecăți diferite. Ei cred că deosebirea de metodă este necesară și că ea reflectă o deosebire „esențială“ între „naturile“ celor două domenii de cercetare.

Argumentele ce se oferă în sprijinul acestui punct de vedere pun accentul pe importanța schimbării în societate și dau în vileag și alte aspecte ale istoricismului. Fizicianul — sună unul din argumentele tipice — se ocupă de obiecte cum sunt energia sau atomii, care, deși se schimbă, păstrează un anumit grad de constanță. El poate să descrie schimbările prin care trec aceste entități relativ neschimbătoare și nu e nevoit să construiască sau să detecteze esențe, sau Forme, sau alte entități invariabile de acest fel, pentru a putea obține ceva permanent despre care să poată formula enunțuri determinate. Cercetătorul din științele sociale se află însă într-o situație mult diferită. Întreg domeniul de care se preocupă este schimbător. Nu există entități permanente în domeniul social, unde totul stă sub semnul curgerii istorice. Cum putem studia, de pildă, guvernarea? Cum o putem identifica în multitudinea de instituții guvernamentale pe care le găsim în diferite state

și în diferite perioade istorice, fără să admitem că au toate ceva ce le este *esențialmente* comun? Numim guvern o instituție dacă socotim că este în chip esențial un guvern, adică dacă ea este conformă intuiției noastre privitoare la ceea ce este un guvern, intuiție pe care o putem formula printr-o definiție. La fel stau lucrurile cu alte entități sociologice, bunăoară cu „civilizația“. Trebuie să-i sesizăm esența, susține istoricistul, și s-o exprimăm sub forma unei definiții.

Aceste argumente de dată recentă seamănă, cred, îndeaproape cu cele menționate mai înainte care, potrivit relatării lui Aristotel, l-au condus pe Platon la doctrina Formelor sau Ideilor. Singura deosebire este că Platon (care nu accepta teoria atomistă și nu știa nimic despre energie) aplica doctrina sa și la domeniul fizicii, și deci la întregul univers. Avem aici un indiciu al faptului că, în științele sociale, o discuție despre metodele lui Platon poate fi chiar și astăzi actuală.

Înainte de a vorbi despre sociologia lui Platon și de modul cum a folosit el în acest domeniu esențialismul metodologic, vreau să spun cu toată claritatea că discuția mea se limitează la istoricismul lui Platon și la „statul ideal“ preconizat de el. Trebuie deci să-l previn pe cititor să nu se aștepte la o prezentare a întregii filozofii a lui Platon, sau la ceea ce s-ar putea numi o tratare „justă și echitabilă“ a platonismului. Atitudinea mea față de istoricism este una de fățișă ostilitate, bazată pe convingerea că istoricismul este superficial — și mai rău de atât. Din acest motiv, examenul pe care-l fac trăsăturilor istoriciste ale platonismului este unul accentuat critic. Cu toate că admir o seamă de lucruri din filozofia lui Platon, și nu doar din părțile ei pe care le consider socratice, ci mult dincolo de acestea, nu mi-am propus aici să adaug încă unul la nenumăratele omagii aduse geniului său. Dimpotrivă, mi-am propus să distrug ceea ce, după opinia mea, este dăunător în această filozofie. Ceea ce voi încerca să analizez și să critic este tendința totalitară din filozofia politică a lui Platon.[31]

SOCIOLOGIA DESCRIPTIVĂ A LUI PLATON

CAPITOLUL 4
Schimbarea și repausul

Platon a fost unul dintre primii cercetători ai societății și, în mod neîndoielnic, de departe cel mai influent. În sensul pe care Comte, Mill și Spencer îl dădeau termenului „sociologie“, el a fost un sociolog; adică a aplicat cu succes metoda sa idealistă la analiza vieții sociale a omului și a legilor ei de dezvoltare, ca și a legilor și condițiilor stabilității ei. În pofida amplei influențe exercitate de Platon, această latură a doctrinei sale nu a fost îndeajuns de remarcată. Doi factori par să explice această situație. Primul e că Platon a prezentat o mare parte din sociologia sa într-o legătură atât de strânsă cu postulatele sale etice și politice, încât elementele descriptive sunt deseori pierdute din vedere. Iar cel de-al doilea, că multe din ideile sale au fost în așa măsură luate ca niște lucruri de la sine înțelese, încât s-a realizat, pur și simplu, o absorbție a lor inconștientă și ca atare necritică. Aceasta e în principal modalitatea în care teoriile sale sociologice au devenit atât de influente.

Sociologia lui Platon e un ingenios amestec de speculație și de fină observare a faptelor. Cadrul speculativ îl oferă, firește, teoria Formelor și a curgerii și degradării universale, a generării și degenerării. Pe această temelie idealistă Platon edifică însă o teorie uimitor de realistă a societății, capabilă să explice principalele tendințe din dezvoltarea istorică a orașelor-state grecești, ca și a forțelor sociale și politice ce acționau în propria sa epocă.

I

Fundalul speculativ sau metafizic al teoriei lui Platon despre schimbarea socială a fost deja schițat. Este vorba de lumea Formelor sau Ideilor imuabile, a căror odraslă este lumea lucrurilor schimbătoare situate în spațiu și timp. Formele sau Ideile nu sunt numai imuabile, indestructibile și incoruptibile, ci și perfecte, adevărate, reale și bune; în fapt, într-un loc din *Republica*[1] se spune că „binele“ este „cel ce păstrează“ iar „răul“, „cel ce nimicește și corupe totul“. Formele sau Ideile perfecte și bune sunt anterioare cópiilor, lucrurilor sensibile, fiind oarecum primogenitorii sau punctele de plecare[2] ale tuturor schimbărilor din lumea supusă schimbării. Această concepție este folosită în evaluarea tendinței generale și a direcției principale a tuturor schimbărilor din lumea lucrurilor sensibile. Căci dacă punctul de plecare al oricărei schimbări este perfect și bun, atunci schimbarea nu poate fi decât o mișcare de îndepărtare de la ceea ce este perfect și bun; ea este orientată negreșit spre ceea ce e imperfect și rău, spre corupție.

Această teorie poate fi dezvoltată în amănunt. Cu cât un lucru sensibil se aseamănă mai îndeaproape cu Forma sau Ideea sa, cu atât trebuie să fie mai puțin coruptibil, deoarece Formele înseși sunt incoruptibile. Însă lucrurile sensibile sau generate nu sunt cópii perfecte; în fond, nici o copie nu poate fi perfectă, pentru că nu este decât o imitație a adevăratei realități, nu este decât aparență și iluzie, nicidecum adevărul. În consecință, nici unul din lucrurile sensibile (exceptând, poate, doar pe cele mai desăvârșite) nu seamănă îndeajuns cu Forma sa pentru a fi neschimbător. „Faptul de a fi întotdeauna același se potrivește numai celor mai divine dintre toate, pe când natura corpurilor nu ține de această rânduială“[3], spune Platon. Un lucru sensibil sau generat — cum ar fi un corp fizic sau un suflet omenesc —, dacă este o bună copie, e posibil ca la început să se schimbe foarte puțin; iar cea mai veche schimbare sau mișcare — aceea a sufletului — este încă „di-

vină“ (prin opoziție cu schimbările secundare și terțiare). Dar orice schimbare, oricât de mică, nu poate să nu-l facă diferit, și astfel mai puțin perfect, reducându-i asemănarea cu Forma. În felul acesta, lucrul devine cu fiecare schimbare mai schimbător și mai coruptibil, pentru că se îndepărtează tot mai mult de Forma lui, care este pentru el „cauză de nemișcare și de repaus“, după cum spune Aristotel, care parafrazează doctrina lui Platon după cum urmează: „Lucrurile iau naștere prin participare la Formă, și se destramă prin pierderea Formei.“ Acest proces de degenerare la început lent, iar apoi mai rapid — această lege a declinului și destrămării — este descris într-o manieră dramatică de Platon în *Legile,* ultimul din marile sale dialoguri. Pasajul se ocupă în principal de destinul sufletului omenesc, dar Platon dă limpede de înțeles că același lucru este valabil pentru toate lucrurile care „au parte de suflet“, expresie prin care el desemnează toate ființele vii. „Toate lucrurile care au parte de suflet se schimbă — scrie el —... și schimbându-se sunt antrenate de ordinea și legea destinului. Cu cât caracterul lor se schimbă mai puțin, cu atât este mai puțin însemnat declinul incipient al caracterului lor. Atunci însă când schimbarea se accentuează, iar odată cu ea nelegiuirea, ele se prăbușesc în abis și în ceea ce numim regiunile infernale.“ (În continuarea acestui pasaj Platon menționează posibilitatea ca „un suflet înzestrat cu o doză neobișnuit de mate de virtute să izbutească, prin puterea propriei sale voințe..., dacă e în comuniune cu virtutea divină, să devină cu desăvârșire virtuos și să treacă într-o regiune înaltă“. Despre problema sufletului excepțional care se poate sustrage — și, eventual, poate sustrage și pe alții — de la legea generală a destinului vom vorbi în capitolul 8.) Ceva mai devreme, în *Legile,* Platon rezumă doctrina sa despre schimbare: „Schimbarea de orice fel, cu excepția celei suferite de un lucru rău, este cel mai grav dintre toate pericolele perfide ce pândesc un lucru — fie că e vorba de o schimbare de anotimp, sau a vântului, sau a regimului alimentar al corpului, sau a caracterului sufletului.“ Și adaugă, subliniind:

„Această constatare se aplică la toate, cu singura excepție, cum tocmai ziceam, a unui lucru rău.“ Pe scurt, Platon susține că *schimbarea e funestă, iar repausul e divin.*

Vedem acum că teoria platoniciană a Formelor sau Ideilor presupune că în evoluția lumii schimbătoare se manifestă o anumită tendință. Tendința îmbracă forma legii după care, în mod necesar, coruptibilitatea tuturor lucrurilor din această lume crește continuu. Nu e atât o lege rigidă a creșterii universale a corupției, cât mai degrabă una a creșterii coruptibilității; cu alte cuvinte, pericolul sau probabilitatea corupției crește, dar nu sunt excluse evoluții excepționale în direcția opusă. Este, bunăoară, posibil, după cum se desprinde din ultimele citate, ca un suflet foarte bun să reziste schimbării și decăderii, sau ca un lucru foarte rău, de exemplu o cetate foarte rău întocmită, să fie schimbată în bine. (Pentru ca o atare ameliorare să aibă valoare, ar trebui să încercăm să o permanentizăm, adică să împiedicăm orice nouă schimbare.)

Povestea platoniciană a originii speciilor, din *Timaios,* este în deplină concordanță cu această teorie generală. Povestea spune că omul, cel mai desăvârșit dintre animale, este plămădit de zei; celelalte specii descind din el printr-un proces de corupere și degenerare. Mai întâi, anumiți bărbați — lașii și bicisnicii — degenerează în femei. Cei lipsiți de înțelepciune degenerează pas cu pas în animale inferioare. Despre păsări ni se spune că apar prin transformarea unor oameni inofensivi dar flușturatici care se încred prea mult în simțuri; „animalele de uscat provin din oameni lipsiți de orice preocupare pentru filozofie“; iar peștii și moluștele „provin prin degenerare din oamenii cei mai neghiobi, obtuzi și... josnici“[4].

E clar că această teorie poate fi aplicată societății omenești și istoriei sale. Ea explică în acest caz legea pesimistă de dezvoltare a lui Hesiod[5], legea declinului istoric. Dacă e să credem mărturia lui Aristotel (schițată în capitolul precedent), teoria Formelor sau Ideilor a fost inițial construită pentru satisfacerea unei cerințe metodologice, a cerinței de a avea

o cunoaștere pură sau rațională, care este imposibilă în cazul lucrurilor sensibile supuse schimbării. Acum constatăm că teoria a avut și un alt rost. Pe lângă satisfacerea acestor cerințe metodologice, ea oferă și o *teorie a schimbării.* Ea explică direcția generală în care se schimbă toate lucrurile sensibile, iar prin aceasta și tendința istorică spre degenerare, pe care o manifestă omul și societatea umană. (Și mai este încă ceva: după cum vom vedea în capitolul 6, teoria Formelor determină și orientarea postulatelor politice ale lui Platon, ba chiar și mijloacele pentru realizarea lor.) Dacă, așa cum cred eu, filozofia lui Platon, ca și cea a lui Heraclit au izvorât din experiența lor socială, îndeosebi din experiența războiului de clasă și din sentimentul deprimant că lumea lor socială era pe cale să se destrame, putem înțelege de ce teoria Formelor a ajuns să joace un rol atât de important în filozofia lui Platon când acesta și-a dat seama că ea era în măsură să explice tendința spre degenerare. El trebuie să o fi îmbrățișat văzând în ea soluția unei enigme dintre cele mai profunde. În timp ce Heraclit n-a fost capabil să rostească o condamnare etică directă a tendinței ce se manifesta în evoluția politică, Platon a găsit în teoria Formelor baza teoretică pentru o judecată pesimistă în spiritul lui Hesiod.

Ceea ce face însă din Platon un mare sociolog nu sunt speculațiile lui generale și abstracte despre legea degenerării sociale, ci bogăția și precizia observațiilor sale și uimitoarea acuitate a intuiției sale sociologice. El a sesizat lucruri ce nu fuseseră remarcate înaintea sa și care aveau să fie redescoperite abia în epoca noastră. Aș putea menționa ca exemplu în acest sens teoria sa privind începuturile primitive ale societății, ale patriarhiei tribale și, în general, încercarea sa de a schița perioadele tipice ale dezvoltării vieții sociale. Un alt exemplu este istoricismul sociologic și economic al lui Platon, accentul pus de el pe *fundamentul economic* al vieții politice și al dezvoltării istorice; teorie resuscitată de Marx sub numele de „materialism istoric". Un al treilea exemplu este extrem de interesanta lege a revoluțiilor politice, formulată

de el, conform căreia toate revoluțiile presupun o clasă dominantă (sau „elită“) dezbinată; lege ce formează baza analizei făcute de el mijloacelor menite să blocheze schimbarea politică și să creeze un echilibru social și care a fost redescoperită recent de teoreticienii totalitarismului, în special de Pareto.

Trec acum la o discuție mai detaliată a acestor aspecte, îndeosebi a celui de-al treilea — teoria revoluției și a echilibrului.

II

Dialogurile în care Platon discută aceste chestiuni sunt, în ordine cronologică, *Republica*, *Omul politic* (sau *Politicul*) — apărut la distanță mare de *Republica* — și *Legile*, ultimul și cel mai lung dintre dialogurile sale. În ciuda unor diferențe minore, există o mare concordanță între conținuturile acestor dialoguri, care sub anumite aspecte sunt paralele, iar sub altele complementare. *Legile*[6], de exemplu, prezintă povestea declinului și prăbușirii societății umane ca pe o relatare a preistoriei grecești, care trece pe nesimțite în istoria acesteia; pe când pasajele paralele din *Republica* oferă, într-un mod mai abstract, o schiță sistematică a dezvoltării formelor de guvernare; *Omul politic*, care e și mai abstract, propune o clasificare a tipurilor de guvernământ, cu foarte puține aluzii la evenimentele istorice. În mod similar, *Legile* formulează foarte clar aspectul istoricist al investigației. „Care este arhetipul sau originea unui stat?“ se întreabă, aici, Platon, legând această întrebare de o alta: „Oare metoda cea mai bună de a căuta un răspuns la această întrebare nu este... de a urmări evoluția statelor atunci când ele se schimbă fie înspre bine, fie înspre rău?“ În cadrul doctrinelor sociologice însă singura deosebire importantă pare a se datora unei dificultăți pur speculative ce pare să-l fi frământat pe Platon. Admițând ca punct de plecare al dezvoltării un stat perfect și deci incoruptibil, i-a fost greu să explice prima schimbare, Căderea Omului, ca să spunem așa, care pune totul în miș-

care.[7] Vom vedea, în capitolul următor, cum încearcă Platon să rezolve această problemă; mai înainte însă voi face o prezentare generală a teoriei sale despre dezvoltarea socială.

Conform dialogului *Republica,* forma originară sau primitivă a societății, care în același timp se aseamănă cel mai îndeaproape cu Forma sau Ideea de stat, cu „statul ideal", este un regat al oamenilor celor mai înțelepți și mai asemănători cu zeii. Acest oraș-stat ideal este atât de apropiat de perfecțiune încât este greu de înțeles cum de poate ajunge să se schimbe. Și totuși, schimbarea se produce; iar odată cu ea intervine discordia lui Heraclit, forța motrice a oricărei schimbări. Platon consideră că vrajba lăuntrică, războiul de clasă, ațâțat de interesul egoist, îndeosebi de cel material sau economic, este principala forță a „dinamicii sociale". Formula marxistă „Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă"[8] se potrivește cu istoricismul lui Platon aproape la fel de bine ca și cu cel al lui Marx. Cele patru perioade principale, sau „jaloane ale istoriei degenerării politice", care sunt totodată și „cele mai importante... varietăți ale statelor existente"[9] sunt descrise de Platon în următoarea ordine. După statul perfect vine întâi „timarhia" sau „timocrația", cârmuire exercitată de nobili ce urmăresc onoarea și gloria; apoi oligarhia, cârmuirea familiilor bogate; „urmează apoi, în continuare, democrația", domnia libertății care înseamnă anarhie; iar la urmă vine „strașnica tiranie... al patrulea și ultimul stadiu de boală a unei societăți".[10]

După cum se poate vedea din ultima remarcă, Platon privește istoria, care pentru el este o istorie a degenerării sociale, ca și cum ar fi istoria unei boli. Pacientul este societatea; iar omul de stat, după cum vom vedea mai departe, trebuie să fie medic (și viceversa) — un tămăduitor, un salvator. După cum descrierea cursului tipic al unei maladii nu e totdeauna aplicabilă fiecărui pacient individual, la fel teoria istorică platoniciană a degenerării sociale nu pretinde a fi aplicabilă la dezvoltarea fiecărei cetăți individuale. Ea urmărește însă să descrie atât cursul inițial al dezvoltării prin care au fost generate la

început principalele forme ale declinului constituțional, cât și traiectoria tipică a schimbării sociale.[11] Observăm că Platon urmărea să construiască un sistem al perioadelor istorice, guvernat de o lege a evoluției; aspira, cu alte cuvinte, la o teorie istoricistă a societății. Această încercare a fost resuscitată de Rousseau și a devenit o modă prin Comte și Mill, prin Hegel și Marx; dacă ne gândim însă la materialul istoric disponibil în vremea sa, sistemul perioadelor istorice schițat de Platon era la fel de bun ca al oricăruia din acești istoriciști moderni. (Principala deosebire rezidă în aprecierea dată cursului urmat de istorie. În timp ce aristocratul Platon condamna dezvoltarea descrisă, autorii moderni menționați o aprobau, dat fiind că ei credeau într-o lege a progresului istoric.)

Înainte de a discuta mai în detaliu despre statul perfect al lui Platon, voi schița pe scurt analiza făcută de el rolului jucat de mobilurile economice și de lupta de clasă în procesul descendent de trecere de la o formă de stat la alta. Despre timocrație, prima formă în care degenerează statul perfect și care reprezintă dominația nobililor ambițioși, se spune că seamănă în aproape toate privințele cu statul perfect însuși. Este important de observat că Platon identifica în mod explicit acest stat — cel mai bun și mai vechi din câte au existat — cu constituția dorică a Spartei și a Cretei, și că aceste două aristocrații tribale au reprezentat în fapt cele mai vechi forme de viață politică existente în Grecia. Cea mai mare parte din remarcabila descriere făcută de Platon instituțiilor lor este dată în anumite părți ale descrierii făcute de el celui mai bun și perfect stat, cu care timocrația se aseamănă. (Prin doctrina sa privind similitudinea dintre Sparta și statul perfect, Platon a devenit unul din cei mai eficienți propagatori a ceea ce aș numi „Marele mit al Spartei“ — mitul peren și influent al supremației constituției spartane și a modului de viață spartan.)

Principala deosebire dintre statul optim sau ideal și timocrație constă în faptul că aceasta din urmă conține un element

de instabilitate; clasa dominantă odinioară unită este acum dezbinată, și tocmai această dezbinare duce la pasul următor, la degenerarea ei în oligarhie. Dezbinarea se naște din ambiție. Mai întâi, spune Platon, tânărul timocrat „aude pe maică-sa plângându-se că bărbatul ei nu este printre cârmuitori..."[12] Aceasta-l face să devină ambițios și să caute să se distingă. Hotărâtoare însă în producerea schimbării următoare sunt tendințele sociale competitive și achizitive. „Acum urmează să descriem", spune Platon, „cum se face trecerea de la timarhie la oligarhie... E limpede și pentru un orb cum se face trecerea... Vistieria... prăpădește orânduirea de acest fel... Ei (timocrații — K. P.) află prilej de cheltuieli și apleacă legile în acest sens, nemaidându-le ascultare, atât ei, cât și soțiile lor... Apoi fiecare caută să-i întreacă pe ceilalți." Apare în felul acesta primul conflict de clasă: conflictul dintre virtute și avere, sau dintre vechile deprinderi de simplitate feudală și noile deprinderi de înavuțire. Trecerea la oligarhie se încheie atunci când cei bogați fac o lege în virtutea căreia „nu poate participa la cârmuire cel care nu are averea respectivă. Această schimbare o înfăptuiesc fie prin forță, cu ajutorul armelor, fie trezind teama (de o folosire a armelor)..."

Odată cu instaurarea oligarhiei, se ajunge la o stare de potențial război civil între oligarhi și clasele mai sărace: „După cum un trup bolnăvicios... se află uneori în vrajbă cu sine..., la fel și cetatea orânduită asemenea acelui trup se îmbolnăvește de pe urma unui mărunt pretext... și se luptă cu sine — fie că unii aduc ajutor dintr-o cetate oligarhică, fie ceilalți — dintr-una democratică. Dar uneori, chiar și fără cei din afară, se dezbină."[13] Acest război civil dă naștere democrației: „Democrația apare atunci când săracii, biruind, îi ucid pe unii dintre cei bogați, pe alții îi alungă, restului îi dau parte egală în drepturi cetățenești ca și în demnități..."

Descrierea pe care o face Platon democrației este o iscusită, dar vizibil ostilă și nedreaptă parodie a vieții politice din Atena și a crezului democratic care, cam cu trei ani înainte de a se fi născut Platon, fusese formulat de Pericle de o

manieră ce a rămas neîntrecută. (Despre programul lui Pericle vom vorbi mai jos, în capitolul 10.)[14] Descrierea platoniciană este un model strălucit de propagandă politică și nu e greu să ne dăm seama cât de dăunătoare trebuie să fi fost, dacă ne gândim, de exemplu, că un om ca J. Adam, excelent clasicist și editor al *Republicii*, se lasă captivat de retorica desfășurată de Platon în ponegrirea cetății sale natale. „Descrierea făcută de Platon genezei omului democratic — scrie Adam[15] — este una din cele mai glorioase și magnifice pagini din tot cuprinsul literaturii antice și moderne deopotrivă." Și, când același autor scrie mai departe că „descrierea omului democratic ca fiind cameleonul societății omenești ne dă *portretul acestuia pentru toate epocile*", ne dăm seama că cel puțin pe acest cititor al său Platon a izbutit să-l monteze împotriva democrației, și atunci ne putem închipui cât rău a făcut scrisul său otrăvit când a fost înfățișat, fără contrapondere, unor oameni de statură intelectuală mai modestă...

Se pare că adeseori când stilul lui Platon devine — ca să folosim cuvintele lui J. Adam[16] „un șuvoi de gânduri, imagini și cuvinte de înaltă noblețe", el are neapărată nevoie de o mantie care să acopere zdrențele și peticele argumentării sale sau chiar — cum este cazul aici — totala lipsă de argumente raționale. În locul acestora el face uz de invectivă, identificând democrația cu anarhia, libertatea cu libertinajul, iar egalitatea în fața legii cu dezordinea. Democrații sunt descriși drept destrăbălați, meschini, insolenți, anarhici și nerușinați, fioroase și redutabile animale de pradă, gata să recompenseze orice capriciu, trăind numai pentru plăceri și pentru satisfacerea unor dorințe deșarte și impure. („Se ghiftuiesc ca vitele" era vorba lui Heraclit.) Ei sunt acuzați că „numesc sfiala neghiobie..., cumpătarea lașitate..., iar măsura și cheltuiala măsurată vădesc, după ei, grosolănie și fire de sclav"[17] etc. „Acestea și încă alte flecuștețe se mai întâmplă — spune Platon atunci când șuvoiul ocărilor retorice începe să se mai domolească —... dascălul se teme de elevi și îi lingușește...; bătrânii sunt îngăduitori cu tinerii..., ca să nu pară că sunt

nici neplăcuți, nici despotici." (Cel ce pune aceste vorbe în gura lui Socrate este Platon, Maestrul Academiei, care uită că Socrate n-a fost niciodată dascăl și că nici atunci când ajunsese bătrân nu era niciodată o prezență neplăcută și despotică. I-a plăcut întotdeauna nu să fie „îngăduitor" cu tinerii, ci să-i trateze pe aceștia, între ei numărându-se și tânărul Platon, drept parteneri de discuție și prieteni. În ce-l privește pe Platon, avem motive de a crede că era mai puțin dispus spre „îngăduință" și spre discuții destinse cu elevii săi.) „Ultima etapă... la care ajunge libertatea mulțimii — continuă Platon — este când femeile și bărbații cumpărați ca sclavi ajung cu nimic mai puțin liberi decât cumpărătorii... Iar odată ce se strâng toate acestea laolaltă,... cât de gingaș fac ele să fie sufletul cetățenilor! Încât, dacă cineva aduce măcar și oleacă de servitute, se burzuluiesc și nu o îndură." Aici, la urma urmei, Platon aduce, deși în mod involuntar, un omagiu cetății sale natale. Va rămâne în veci unul din cele mai mari triumfuri ale democrației ateniene faptul de a-și fi tratat sclavii cu omenie și că, în pofida propagandei inumane a unor filozofi de felul lui Platon și Aristotel, a ajuns, după cum o atestă chiar el, foarte aproape de abolirea sclaviei.[18]

Mult mai meritorie, deși inspirată și ea din ură, este descrierea făcută de Platon tiraniei și îndeosebi tranziției la ea. De astă dată el subliniază că descrie lucruri la care a fost martor ocular[19]; este, fără îndoială, o aluzie la experiențele avute la curtea lui Dionysos cel Bătrân, tiranul Siracuzei. Trecerea de la democrație la tiranie, spune Platon, o realizează cel mai lesne un conducător popular, care știe cum să exploateze antagonismul de clasă dintre săraci și bogați existent în statul democratic și care izbutește să-și alcătuiască o gardă personală sau o armată privată proprie. Oamenii care la început l-au aclamat ca pe campionul libertății ajung peste puțină vreme înrobiți; și atunci sunt siliți să lupte pentru el, deoarece el „stârnește necontenit războaie, pentru ca poporul să resimtă nevoia de a avea cârmuitor"[20]. Odată cu tirania, se ajunge la cea mai deplorabilă formă de stat.

O schemă foarte asemănătoare a diverselor forme de guvernare este prezentată în *Omul politic*, unde Platon discută cum au apărut „și tiranul, și regele, și oligarhia, și aristocrația, și democrația“[21]. Și aici diversele forme de guvernare existente sunt explicate drept cópii degenerate ale modelului adevărat, adică ale Formei statului, ale statului perfect, standardul tuturor imitațiilor, despre care autorul spune că a existat în timpurile străvechi ale lui Cronos, tatăl lui Zeus. Singura deosebire este că aici Platon distinge șase tipuri de state degradate; dar aceasta este o deosebire de mică importanță, mai ales dacă ne amintim că în *Republica*[22] Platon spune că cele patru tipuri de stat nu sunt exhaustive și că există și faze intermediare. La cele șase tipuri se ajunge, în *Omul politic*, după ce sunt deosebite mai întâi trei forme de guvernare — cârmuirea unui singur om, a unui „număr mic“ și cârmuirea mulțimii. Fiecare din acestea este apoi subîmpărțită în câte două tipuri, dintre care unul este relativ bun iar celălalt rău, după cum imită sau nu „unicul original adevărat“, copiind și păstrând legile lui străvechi.[23] În felul acesta sunt deosebite trei forme conservatoare sau legiuite și trei forme total corupte sau nelegiuite: monarhia, aristocrația și o formă conservatoare de democrație sunt imitațiile legiuite, în această ordine valorică. Democrația se preschimbă însă în forma ei nelegiuită, după care pervertește, prin oligarhie, domnia legiuită a unui „număr mic“ în domnie nelegiuită a unuia singur, tirania, care, după cum Platon spusese în *Republica*, este cea mai rea din toate.

Într-un pasaj din *Legile*, dialog ce în parte reia povestea *Omului politic*, iar în parte[24] se leagă de ea, este indicat că statul cel mai rău, tirania, nu marchează în mod necesar sfârșitul dezvoltării. „Dați-mi un stat cârmuit de un tiran tânăr — exclamă Platon aici — ... care are norocul să fie contemporan cu un bun legiuitor și să se întâlnească, printr-o fericită întâmplare, cu acesta. Ce-ar putea face mai mult un zeu pentru o cetate pe care vrea s-o facă fericită ?“ Tirania, cea mai rea formă de stat, poate fi astfel reformată. (Aceasta concor-

dă cu remarca din *Legile*, citată ceva mai înainte, că orice schimbare e rea, „exceptând schimbarea unui lucru rău". Mi se pare neîndoielnic că vorbind despre marele legiuitor și despre tiranul tânăr, Platon trebuie să se fi gândit la sine însuși și la variatele sale experiențe cu tiranii tineri, în special la încercările sale de a reforma tirania lui Dionysos cel Tânăr din Siracuza. Despre aceste experiențe nefericite vom vorbi mai târziu.)

Unul din obiectivele principale ale analizei platoniciene a evoluțiilor politice a fost acela de a desluși forța motrice a tuturor schimbărilor istorice. În *Legile*, turul de orizont istoric este făcut în mod explicit în vederea acestui obiectiv: „N-au fost oare întemeiate în acest răstimp nenumărate mii de cetăți... și n-a avut parte fiecare din ele de tot felul de cârmuiri?... Să încercăm a desluși, dacă ne stă în putință, cauza atâtor schimbări. Cred că vom putea descoperi astfel atât taina nașterii diferitelor rânduieli, cât și a schimbărilor lor."[25] În urma acestor investigații el descoperă legea sociologică după care dezbinarea lăuntrică, războiul dintre clase alimentat de antagonismul intereselor economice de clasă, este forța motrice a tuturor revoluțiilor politice. Dar formularea dată de Platon acestei legi fundamentale merge și mai departe. El subliniază că numai sedițiunea internă din sânul clasei dominante înseși o poate slăbi pe aceasta atât de mult, încât dominația ei să poată fi răsturnată. „Orice regim politic se modifică pornind de la grupul ce are puterea, atunci când în interiorul acestuia apare o dezbinare"[26] este formula sa din *Republica*; iar în *Legile* spune (făcând, poate, o referire la pasajul din *Republica*): „Cum ar putea un regat, sau orice altă formă de guvernare, să fie distrus de altcineva decât de cârmuitorii înșiși? Am uitat noi oare ceea ce spusesem puțin mai înainte, discutând deunăzi despre aceste lucruri?" Această lege sociologică, împreună cu observația că interesele economice constituie cauzele cele mai probabile ale dezbinării, reprezintă pentru Platon cheia istoriei. Ba mai mult. Ea reprezintă și cheia analizei pe care o face condițiilor

necesare pentru statornicirea echilibrului politic, adică pentru împiedicarea schimbării politice. El presupune că aceste condiții erau realizate optim sau perfect din timpurile străvechi.

III

Descrierea platoniciană a statului perfect sau cel mai bun a fost de obicei interpretată ca programul utopic al unui progresivist. În ciuda faptului că Platon spune în repetate rânduri, în *Republica*, *Timaios* și *Critias*, că descrie trecutul îndepărtat, și în ciuda pasajelor paralele din *Legile* a căror intenție istorică este vizibilă, s-a admis adesea că intenția sa a fost să ofere o descriere disimulată a viitorului. Eu însă cred că intenția lui Platon a fost cea declarată și că multe din caracteristicile statului său ideal, mai ales așa cum este descris în cărțile II–IV ale *Republicii*, s-au dorit a fi (ca și descrierile societății primitive din *Omul politic* și din *Legile*) istorice[27], sau eventual preistorice. S-ar putea ca această interpretare să nu fie aplicabilă tuturor caracteristicilor statului ideal. Spre exemplu, privitor la cârmuirea regilor-filozofi (descrisă în cărțile V–VII ale *Republicii*) Platon arăta el însuși că aceasta s-ar putea să fie o caracteristică doar a lumii atemporale a Formelor sau Ideilor, a „Cetății din Ceruri". Aceste elemente voit anistorice din descrierea sa vor fi discutate mai târziu, împreună cu exigențele etico-politice ale lui Platon. Trebuie, firește, admis că în descrierea rânduielilor politice străvechi sau primitive el n-a urmărit să ofere o imagine istorică exactă; își dădea seama, desigur, că nu dispunea de datele necesare pentru ca să poată realiza așa ceva. Eu cred, totuși, că a făcut o încercare serioasă de a reconstitui cât mai bine cu putință vechile forme tribale de viață socială. N-avem nici un motiv de a ne îndoi de aceasta, mai cu seamă având în vedere că, în numeroase detalii, încercarea a fost foarte izbutită. Și nici nu se putea să nu fie așa, dat fiind că Platon a ajuns

la tabloul său printr-o descriere idealizată a vechilor aristocrații tribale din Creta și din Sparta. Acuta sa intuiție sociologică i-a permis să vadă că aceste forme erau nu numai vechi, ci și pietrificate, încremenite; că erau relicve ale unei forme și mai vechi. A tras atunci concluzia că această formă și mai veche a fost încă mai stabilă, mai trainic încremenită. Statul acesta foarte vechi și ca atare foarte bun și foarte stabil a dorit el să-l reconstituie, în așa fel încât să explice cum a putut să rămână ferit de dezbinare, cum s-a putut evita în el războiul dintre clase și cum anume influența intereselor economice a fost redusă la minimum și bine ținută sub control. Acestea sunt principalele probleme ale reconstrucției platoniciene a celui mai bun stat.

Cum rezolvă Platon problema evitării războiului dintre clase? Dacă ar fi împărtășit o viziune progresivistă, ar fi putut să-i vină ideea unei societăți fără clase, egalitare; pentru că, după cum putem vedea, de exemplu, din propria sa parodie a democrației ateniene, în Atena se manifestau puternice tendințe egalitare. El nu-și propunea însă să descrie un stat ce ar fi putut să apară, ci unul care a existat cândva — tatăl statului spartan, care de bună seamă n-a fost o societate fără clase. A fost un stat sclavagist, drept care și statul optim al lui Platon se întemeiază pe deosebiri de clasă cât se poate de rigide. Este un stat cu caste. Problema evitării războiului dintre clase este rezolvată nu prin desființarea claselor, ci prin acordarea unei asemenea superiorități clasei dominante, care să nu poată fi pusă în cumpănă. Întocmai ca în Sparta, numai membrilor clasei dominante le este permis să poarte arme, numai ei au drepturi politice sau indiferent care altele și numai ei beneficiază de educație, adică de o instruire specializată în arta de a-și menține supusă și ascultătoare turma sau cireada umană. (În fapt, covârșitoarea superioritate a clasei dominante îi dă lui Platon și o oarecare neliniște; el se teme că membrii ei „ar putea face rău oilor“ în loc să se mulțumească să le tundă, „semănând cu lupii și nu cu câinii“[28]. La această problemă vom reveni ceva

mai încolo în acest capitol.) Cât timp clasa dominantă rămâne unită, autoritatea ei nu poate fi primejduită, iar războiul dintre clase va fi evitat.

Platon deosebește, în statul său ideal, trei clase: paznicii, ajutoarele lor înarmate, numite războinici, și clasa lucrătorilor. De fapt însă nu există decât două caste, casta militară — cârmuitorii înarmați și educați — și supușii neînarmați și needucați, turma umană; pentru că paznicii nu sunt o castă separată, ei fiind de fapt războinici bătrâni și înțelepți promovați din rândul ajutoarelor. Faptul că Platon împarte casta dominantă în două clase, a paznicilor și a ajutoarelor, în timp ce înăuntrul clasei lucrătorilor nu face subdiviziuni asemănătoare, se explică în mare parte prin aceea că îl interesau doar cârmuitorii. Muncitorii, meseriașii etc. nu-l interesau defel, ei nefiind decât turma umană, a cărei singură funcție era să satisfacă trebuințele materiale ale clasei dominante. Platon merge chiar până acolo încât interzice cârmuitorilor săi să legifereze pentru oamenii din această clasă și să se ocupe de problemele lor meschine.[29] Iată de ce informația pe care ne-o dă despre clasele inferioare este atât de sărăcăcioasă. Tăcerea pe care Platon o păstrează în această privință nu este totuși neîntreruptă. „Sunt și alți oameni ... — scrie el într-un loc — care, din pricina minții lor slabe, nu sunt vrednici să participe la treburile obștești, dar care, pe de altă parte, au destulă forță fizică pentru munci grele.“ Întrucât legat de această remarcă josnică s-a născut comentariul liniștitor cum că Platon nu admite sclavi în cetatea sa, aș vrea să arăt aici că o atare interpretare este eronată. E adevărat că Platon nu discută nicăieri explicit despre statutul sclavilor în statul său ideal, e adevărat chiar și că spune că ar fi mai bine ca *numele* de sclav să fie evitat, lucrătorilor urmând să li *se spună* „aducători de câștig“ sau chiar „dătători de hrană“. O face însă din rațiuni propagandistice. Nicăieri nu găsim la el nici cea mai vagă sugestie privind abolirea instituției sclavajului sau atenuarea ei. Dimpotrivă, Platon nu are decât cuvinte de dispreț pentru acei democrați atenieni „cu suflete delicate“

care susțineau abolirea sclaviei. Și își expune cât se poate de clar punctul de vedere atunci când, de exemplu, descrie timocrația, inferioară doar statului ideal și care succede nemijlocit acestuia. Cu această ocazie el spune despre omul timocratic: „Cu sclavii, un astfel de om ar fi plin de sălbăticie, în loc să-i disprețuiască așa cum ar face-o omul bine educat." Dar, cum numai în cetatea ideală se poate întâlni o educație superioară celei din timocrație, trebuie să tragem concluzia că în cetatea ideală a lui Platon există sclavi și că ei nu sunt tratați cu cruzime, ci cu disprețul cuvenit. Împărtășind un atare dispreț superior, Platon nu zăbovește mai amănunțit asupra chestiunii. Această concluzie este pe deplin coroborată de faptul că în finalul unui pasaj din *Republica*, unde este dezaprobată practica curentă a înrobirii grecilor de către greci, este explicit aprobată transformarea în sclavi a barbarilor și se face chiar „cetățenilor noștri" — adică celor din cetatea ideală — recomandarea „să se poarte față de barbari precum fac grecii acum unii față de ceilalți". Ea este coroborată și de conținutul *Legilor*, unde se adoptă cea mai inumană atitudine față de sclavi.

Întrucât numai clasa dominantă deține puterea politică, inclusiv puterea de a păstra numeric turma umană lucrătoare în limite care s-o împiedice să devină un pericol, toată problema menținerii statului se reduce la cea a menținerii unității interne a clasei stăpânitoare. Cum poate fi păstrată această unitate între cârmuitori ? Prin educație și alte influențe psihologice, dar altfel în principal prin eliminarea intereselor economice care pot duce la dezbinare. Această abstinență economică se realizează și este controlată prin introducerea comunismului, adică prin abolirea proprietății private, mai ales asupra metalelor prețioase. (În Sparta deținerea de metale prețioase era interzisă.) Acest comunism este limitat la clasa dominantă, singura care trebuie ferită de dezbinare; certurilor dintre supuși nu merită să li se dea atenție. Neexistând decât proprietate comună, femeile și copiii trebuie să fie și ei proprietate comună. Nici un membru al clasei dominante

nu trebuie să aibă posibilitatea de a-și identifica copiii sau părinții. Familia trebuie să dispară sau, mai precis, să fie lărgită, astfel încât să cuprindă întreaga clasă a războinicilor. Altminteri, atașamentele de familie ar putea deveni o sursă de dezbinare; de aceea „fiecare trebuie să-i socotească pe toți ca aparținând unei singure familii“[30]. (Această sugestie nu era nici atât de nouă și nici atât de revoluționară cum pare la prima vedere; să ne amintim de restricțiile spartane asupra intimității vieții de familie, așa cum era interzicerea meselor private, despre care Platon vorbește constant ca despre instituția „meselor comune“.) Dar nici posesia în comun a femeilor și copiilor nu e pe deplin suficientă pentru a feri clasa dominantă de toate pericolele economice. Important e să se evite deopotrivă prosperitatea și sărăcia. Ambele reprezintă primejdii pentru unitate: sărăcia, pentru că îi împinge pe oameni să recurgă la măsuri disperate pentru a-și satisface trebuințele; prosperitatea, pentru că schimbările rezultă cel mai adesea din îmbelșugare, dintr-o acumulare de bogății, care face posibile experimentele periculoase. Numai un sistem comunist care nu lasă loc nici pentru lipsuri mari, nici pentru mari bogății, poate să reducă la minimum interesele economice și să garanteze unitatea clasei dominante.

Comunismul clasei dominante din cetatea sa ideală poate fi astfel derivat din legea sociologică fundamentală a schimbării formulată de Platon; el este o condiție necesară a stabilității politice ce caracterizează în chip fundamental statul ideal. Nu este însă și o condiție suficientă. Pentru ca membrii clasei dominante să se simtă cu adevărat uniți, ca și cum ar aparține aceluiași unic trib, adică aceleiași mari familii, este la fel de necesar să existe presiuni din afara clasei, pe cât sunt de necesare legăturile înăuntrul ei. Aceste presiuni pot fi asigurate adâncind și lărgind prăpastia dintre cârmuitori și cârmuiți. Cu cât este mai puternic sentimentul că cei cârmuiți sunt o rasă diferită și în toate privințele inferioară, cu atât va fi mai puternic sentimentul unității între cârmuitori. Ajungem astfel la principiul fundamental, formulat doar după o oareca-

re ezitare, că nu trebuie să existe nici un fel de amestec între clase[31]: „A face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase — spune Platon — reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege." O separare atât de rigidă a claselor se cere însă justificată, iar încercarea de a o justifica nu se poate sprijini decât pe pretenția superiorității cârmuitorilor față de cârmuiți. În consecință, Platon încearcă să justifice separatismul său de clasă prin tripla pretenție că guvernanții sunt mult superiori în trei privințe — rasa, educația și scara de valori. Despre judecățile morale ale lui Platon, care sunt, firește, identice cu cele ale cârmuitorilor cetății sale ideale, vom vorbi în capitolele 6–8; încât aici pot să mă limitez la descrierea unora din ideile sale privitoare la originea clasei guvernante, la creșterea și educarea membrilor ei. (Înainte de a trece la această descriere, vreau să-mi exprim convingerea că superioritatea personală, fie ea rasială, intelectuală, morală sau educațională, chiar dacă ar putea fi constatată, nu poate justifica niciodată vreo pretenție la prerogative politice. În țările civilizate, majoritatea oamenilor consideră astăzi ideea superiorității rasiale ca fiind un mit; dar chiar dacă ar fi vorba de un fapt, acesta n-ar trebui să creeze drepturi politice speciale, deși ar putea să creeze responsabilități morale speciale pentru persoanele superioare. Exigențe analoage ar trebui formulate pentru cei ce sunt superiori din punct de vedere intelectual, moral sau educațional; și nu-mi pot reprima sentimentul că tezele opuse susținute de anumiți intelectualiști și moraliști nu fac decât să arate cât de puțin izbutită a fost educația lor, de vreme ce nu i-a făcut conștienți de limitările și de fariseismul lor.)

IV

Dacă vrem să înțelegem vederile lui Platon privitoare la originea, creșterea și educația clasei sale cârmuitoare, trebuie

să nu pierdem din vedere două elemente principale din analiza noastră. Trebuie să ținem minte, întâi, că Platon reconstituie o cetate din trecut, deși una care este legată de prezent în așa fel încât anumite trăsături ale ei pot fi recunoscute în statele existente, de exemplu în Sparta; iar în al doilea rând, că el reconstituie cetatea sa, aplecându-se asupra condițiilor ce-i conferă stabilitate și caută garanțiile acestei stabilități doar înăuntrul clasei guvernante însăși, mai cu seamă în unitatea și forța ei.

În ceea ce privește originea clasei guvernante, putem menționa că Platon vorbește în *Omul politic* despre o epocă anterioară chiar și statului său ideal, când pe oameni „îi păstorea un zeu, el însuși fiindu-le supraveghetor, așa cum astăzi oamenii ... păstoresc alte neamuri de viețuitoare inferioare lor. Nu exista ... proprietatea asupra femeilor și copiilor“[32]. Aceasta nu este doar parabola bunului păstor; ci, prin prisma a ceea ce Platon spune în *Legile*, textul acesta se cere interpretat mai aproape de litera lui. Pentru că acolo ni se spune că această societate primitivă, anterioară chiar și primei și celei mai bune cetăți, este una de păstori nomazi coborâți din munți, cârmuiți de un patriarh: „Cârmuirea își are obârșia — spune Platon aici despre perioada primei sedentarizări — ... ca stăpânire a celui mai vârstnic, care moștenea autoritatea sa de la tatăl sau mama sa, toți ceilalți îl urmau ca un stol de păsări, alcătuind astfel o singură ceată cârmuită de acea autoritate sau regalitate patriarhală, care este cea mai dreaptă din toate.“

Aceste triburi nomade, aflăm mai departe, s-au așezat în cetățile din Pelopones, îndeosebi în Sparta, sub numele de „dorieni“. Cum s-a întâmplat asta nu ni se explică foarte clar, dar înțelegem ezitările lui Platon când ni se sugerează că „descălecarea“ a fost de fapt o violentă subjugare. Aceasta e, din câte știm, istoria adevărată a stabilirii dorienilor în Pelopones. Avem astfel toate motivele să credem că Platon urmărea să ofere o descriere serioasă a unor evenimente preistorice; o descriere nu numai a originii rasei doriene de stăpâni, ci și a originii „turmei umane“ pe care s-au înstăpânit, adică a lo-

cuitorilor băștinași. Într-un pasaj paralel din *Republica*, Platon ne oferă o descriere mitică, dar foarte pregnantă a cuceririi însăși, atunci când vorbește despre originea celor „iviți din pământ", adică a clasei stăpânitoare din cetatea ideală. (Despre Mitul Celor „Iviți din Pământ" vom discuta dintr-un alt punct de vedere în capitolul 8.) Intrarea lor victorioasă în cetatea întemeiată mai demult de către meșteșugari și muncitori este descrisă astfel: „Înarmându-i pe acești fii ai gliei, să-i ducem înainte sub cârmuirea mai marilor lor. Mergând, ei să privească acel loc din cetate unde este cel mai potrivit să fie încartiruiți. De acolo ar putea cel mai bine să-i țină în frâu pe cei dinăuntru, dacă vreunul n-ar voi să asculte de legi, și tot de acolo s-ar putea cel mai bine apăra de cei din afară, dacă vreun dușman ar sosi, precum lupul la turmă." Această scurtă dar triumfală poveste a subjugării unei populații sedentare de către o ceată de războinici cuceritori (care, în *Omul politic*, sunt identificați cu păstorii nomazi din munți din perioada de dinaintea sedentarizării) trebuie să ne fie prezentă în minte atunci când interpretăm insistența repetată a lui Platon că guvernanții buni, fie că sunt zei, semizei sau paznici, sunt păstori patriarhali de oameni și că adevărata artă politică, arta cârmuirii, e un fel de păstorire, adică este arta de a administra și ține în frâu gloata omenească. În această lumină trebuie să privim felul cum descrie el creșterea și instruirea „auxiliarilor", care au „rolul unor « câini » supuși cârmuitorilor ca unor păstori ai cetății".

Creșterea și educația auxiliarilor și prin aceasta a clasei guvernante din statul ideal al lui Platon este, ca și portul de arme, un simbol de clasă și deci o prerogativă de clasă.[33] Iar creșterea și educația nu sunt simboluri gratuite, ci sunt, asemeni armelor, instrumente ale dominației de clasă, necesare pentru asigurarea stabilității acestei dominații. Platon le tratează exclusiv din acest punct de vedere, deci ca pe niște puternice arme politice, ca mijloace utile pentru păstorirea turmei umane și pentru solidarizarea clasei dominante.

În raport cu acest scop, este important ca clasa stăpânilor să se simtă ca o unică și superioară rasă de stăpâni. „Neamul paznicilor să rămână curat“[34], scrie Platon (în apărarea infanticidului) atunci când formulează argumentul rasist că noi acordăm mare atenție împerecherilor și reproducerii animalelor, și în schimb nu ne preocupăm de propria noastră rasă, argument repetat de atunci în nenumărate rânduri. (Infanticidul nu era o instituție ateniană; Platon, aflând că e practicat în Sparta din rațiuni eugenice, a tras concluzia că era o reglementare străveche și ca atare bună.) El cere ca la reproducerea rasei stăpânitoare să fie aplicate aceleași principii pe care crescătorii de animale pricepuți le aplică în cazul câinilor, cailor sau păsărilor. „Dacă reproducerea nu s-ar face așa, nu socotești că rasa păsărilor și a câinilor se va strica?“, argumentează Platon; și trage concluzia că „lucrurile merg la fel și cu neamul omenesc“. Calitățile rasiale care se cer unui paznic sau unui auxiliar sunt, mai specific, cele ale unui câine ciobănesc. „Atleții în arta războiului... trebuie să fie precum câinii de veghe, care să vadă și să audă cât se poate de bine“, scrie Platon, și întreabă: „Crezi că există vreo deosebire între firea unui cățel de rasă și cea a unui tânăr născut să fie paznic?“ Entuziasmul și admirația pentru câine merg la Platon până într-acolo, încât el califică felul de a fi al câinelui drept „cu adevărat filozoficesc“; căci „nu este oare același lucru iubirea de învățătură cu iubirea de înțelepciune?“.

Principala dificultate de care se lovește Platon constă în aceea că paznicii și auxiliarii trebuie să fie înzestrați cu o fire în același timp aprigă și blândă. E limpede că educația ar trebui să le dezvolte „înflăcărarea“, deoarece grație acesteia „orice suflet devine, în orice împrejurare, neînfricat și de neînvins“. Însă „cum se va putea ca acești paznici să nu se poarte unul față de celălalt, cât și față de ceilalți cetățeni, cu sălbăticie, dacă ei au această fire?“[35] Într-adevăr, „cel mai cumplit și mai rușinos lucru pentru păstori ar fi să crească niște câini care... să încerce să facă rău oilor, semănând cu lupii și nu cu câinii“. Problema e importantă din punctul de vedere al echilibrului

politic, mai precis al stabilității statului, pentru că Platon nu-și pune nădejdea într-un echilibru al forțelor diferitelor clase, acesta fiind un echilibru instabil. Nu poate fi deci vorba de un control asupra clasei cârmuitoare, de o îngrădire a arbitrariului și brutalității ei prin forța opusă a celor guvernați, pentru că superioritatea clasei stăpânitoare trebuie să rămână necontestată. Singurul control admisibil în privința clasei stăpânitoare este deci autocontrolul. Întocmai cum trebuie să practice abstinența economică, adică să se înfrâneze de la exploatarea economică excesivă a supușilor, clasa cârmuitoare trebuie să fie capabilă să se înfrâneze și de la o brutalitate excesivă în relațiile cu supușii. Ceea ce nu se poate realiza însă decât dacă brutalitatea din firea ei este contrabalansată de blândețe. Platon vede aici o problemă foarte gravă, pentru că „firea blândă este cumva potrivnică celei înflăcărate". Purtătorul său de cuvânt, Socrate, se află pentru o clipă „în încurcătură", însă iată că-și amintește iarăși de câine. „Prin firea lor, câinii de rasă se arată cei mai blânzi față de cei cunoscuți lor și față de cei cu care sunt obișnuiți, dar se comportă exact pe dos cu cei pe care nu-i cunosc", spune el. Ceea ce dovedește că „nu căutăm un paznic cu o fire potrivnică naturii". Cu aceasta, scopul dresajului rasei stăpânitoare este fixat și dovedit a fi realizabil. El a fost dedus dintr-o analiză a condițiilor care sunt necesare pentru păstrarea stabilității statului.

Scopul educațional al lui Platon este exact același. Este scopul pur politic al stabilizării prin combinarea în caracterul guvernanților a unui element feroce cu unul blând. Cele două discipline în care erau educați copiii clasei superioare grecești, gimnastica și muzica (aceasta din urmă incluzând, în sensul mai larg al cuvântului, studiile literare) sunt corelate de Platon cu cele două elemente ale caracterului, ardoarea și blândețea. „Nu-ți dai seama — întreabă Platon[36] — ce se întâmplă cu mintea celor care, în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de arta Muzelor ? Sau cu a celor care procedează pe dos ?... Cei ce se slujesc doar

de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de arta Muzelor ajung mai molateci decât s-ar cuveni... Or, noi pretindem ca paznicii să aibă, în firea lor, ambele însușiri... Aș zice că vreun zeu a dăruit oamenilor... cele două arte — arta Muzelor și gimnastica — și nu pentru suflet și corp (decât în al doilea rând). Pentru înflăcărare și iubirea de înțelepciune, deci, pentru ca ele să se armonizeze între ele, urmând să fie întinse și relaxate până la potrivire." „Acestea ar fi deci tiparele educației și ale creșterii", își încheie Platon analiza.

În ciuda faptului că Platon identifica elementul blând al sufletului cu dispoziția filozofică și în ciuda faptului că filozofia urmează să joace un rol atât de dominant în părțile următoare ale *Republicii*, el nu favorizează defel elementul blând al sufletului sau al educației muzicale, adică literare. Imparțialitatea în dozarea celor două elemente este cu atât mai remarcabilă, cu cât îl face să impună cele mai severe restricții educației literare, în comparație cu ceea ce se obișnuia în vremea sa la Atena. Aceasta se înscrie, firește, în tendința sa generală de a prefera obiceiurile spartane celor ateniene. (Celălalt model al său, Creta, a fost și mai anti-muzicală decât Sparta.)[37] Principiile politice platoniciene ale educației literare se bazează pe o comparație simplă. Platon observase că Sparta își trata turma de supuși cu o brutalitate puțin excesivă; și a văzut în aceasta un simptom, sau chiar o recunoaștere a unui sentiment de slăbiciune[38], așadar un simptom de degenerare incipientă a clasei stăpânitoare. Atena, pe de altă parte, își trata sclavii într-un mod mult prea liberal și îngăduitor. Pentru el acestea erau dovezi cum că Sparta punea un accent un pic prea mare pe gimnastică, iar Atena, firește, unul mult prea mare pe muzică. Această evaluare simplă îl punea în situația de a reface pe loc ceea ce în opinia sa trebuie să fi însemnat dreapta măsură sau dozajul corect între cele două elemente ale educației din statul ideal și de a formula principiile politicii sale educaționale. Judecată din punct de vedere atenian, această politică echivala cu exigen-

ța ca întreaga educație literară să fie strangulată[39], printr-o apropiere foarte mare față de exemplul Spartei, unde se exercita un riguros control de stat în materie de educație literară. Nu numai poezia, ci și muzica în sensul curent al termenului urmau a fi supuse unei cenzuri rigide, pentru a fi puse, amândouă, cu totul în slujba întăririi stabilității statului, făcându-i pe tineri mai conștienți de disciplina de clasă[40] și astfel mai zeloși în a servi interesele clasei lor. Platon uită chiar că funcția muzicii este să-i facă pe tineri mai blânzi, pentru că îl vedem cerând asemenea forme ale muzicii care să-i facă mai curajoși, adică mai nestăpâniți. (Având în vedere că Platon era atenian, argumentele sale privitoare la genurile muzicale recomandabile îmi apar aproape incredibile în intoleranța lor superstițioasă, mai ales dacă le privim în comparație cu critica contemporană mai luminată.[41] Dar până și astăzi mulți muzicieni se plasează de partea sa, poate pentru că se simt flatați de marea importanță pe care el o acorda muzicii, mai precis forței ei politice. Același lucru este valabil pentru teoreticienii educației, iar într-o măsură și mai mare pentru filozofi, despre care Platon pretinde că trebuie să conducă statul; idee la care vom reveni în capitolul 8.)

Principiul politic care determină educația sufletului, și anume păstrarea stabilității statului, determină și educația trupului. Scopul urmărit aici este pur și simplu cel al Spartei. În timp ce cetățeanul atenian era educat în sensul flexibilității și multilateralității, Platon cere ca membrii clasei guvernante să fie educați ca niște războinici de profesie, gata să dea riposta dușmanilor din afară și celor dinăuntrul statului. Copiii de ambele sexe, ni se spune în două rânduri, trebuie duși „să vadă războiul, călări, iar dacă ar exista siguranță, ei trebuie să se apropie și să « guste sânge » precum cățelandrii“[42]. Formula unui autor modern, care caracterizează educația totalitară de astăzi ca pe o „formă intensă și continuă de mobilizare“ se potrivește, într-adevăr, foarte bine întregului sistem educațional al lui Platon.

Am oferit în cele de mai înainte o schiță a teoriei platoniciene a statului ideal sau cel mai vechi, a cetății care își tratează turma de supuși întocmai cum un păstor chibzuit, dar neînduplecat își tratează oile; cu o cruzime nu prea mare, dar cu dispreţul cuvenit... Privită ca o analiză a instituțiilor sociale spartane și a condițiilor de care depinde stabilitatea și instabilitatea lor și ca o încercare de reconstituire a formelor mai rigide și primitive ale vieții tribale, descrierea oferită de Platon este cu adevărat remarcabilă. (În capitolul de față ne interesează doar aspectul descriptiv. Aspectele etice le vom discuta mai târziu.) Cred că astfel, multe lucruri din scrierile lui Platon, care în mod obișnuit erau privite ca simplă speculație mitologică sau utopică, pot fi interpretate ca descriere și analiză sociologică. Dacă examinăm, de pildă, mitul platonician al cetelor victorioase de războinici care subjugă o populație sedentară, trebuie să admitem că din punctul de vedere al sociologiei descriptive el este foarte izbutit. S-ar putea susține chiar că el anticipează o interesantă (deși, poate, pripit generalizată) teorie modernă despre originea statului, conform căreia puterea politică centralizată și organizată își are îndeobște originea într-o asemenea cucerire.[43] S-ar putea să existe în scrierile lui Platon mai multe descrieri de acest fel decât ne dăm seama în prezent.

V

Să rezumăm. Încercând să înțeleagă și să interpreteze lumea socială schimbătoare așa cum o trăia, Platon s-a simțit îndemnat să dezvolte în mod detaliat o sociologie sistematică de factură istoricistă. Statele existente le-a considerat drept cópii degenerate ale unei Forme sau Idei imuabile. El a încercat să reconstruiască această Formă sau Idee a statului, sau cel puțin să descrie o societate care să-i semene cât mai îndeaproape cu putință. Pe lângă tradițiile antice, a folosit în acest scop drept material pentru reconstrucția sa re-

zultatele analizei proprii a instituțiilor din Sparta și din Creta — cele mai vechi forme de viață socială pe care le-a putut găsi în Grecia — recunoscând în ele forme încremenite ale unor și mai vechi societăți tribale. Pentru a putea utiliza însă cum se cuvine acest material, a avut nevoie de un principiu conform căruia să deosebească trăsăturile bune, originare, străvechi ale instituțiilor existente de simptomele decăderii lor. A găsit acest principiu în legea, formulată de el, a revoluțiilor politice, lege după care la obârșia oricărei schimbări sociale stă dezbinarea clasei dominante și preocuparea membrilor ei pentru chestiuni economice. Din acest motiv, statul său ideal a fost reconstituit în așa fel, încât să elimine cât mai radical cu putință toți germenii și toate elementele de dezbinare și decădere. Ceea ce înseamnă că acest stat ideal urma a fi clădit pornind de la rânduiala statului spartan și urmărind realizarea condițiilor necesare pentru o unitate de nezdruncinat a clasei dominante, garantată prin abstinență economică, printr-o creștere și educare potrivită a membrilor ei.

Interpretând societățile existente ca pe niște cópii degradate ale unui stat ideal, Platon a oferit ideilor oarecum sumare ale lui Hesiod despre istoria umanității deopotrivă un fundament teoretic și o gamă largă de aplicații practice. El a dezvoltat o teorie istoricistă remarcabil de realistă, după care cauza schimbării sociale rezidă în dezbinarea heracliteană și în lupta dintre clase, în care el recunoștea forțele motrice și deopotrivă corupătoare ale istoriei. A aplicat aceste principii istoriciste la povestea Declinului și Prăbușirii orașelor-state grecești și îndeosebi la o critică a democrației, pe care o caracteriza drept efeminată și degenerată. Și putem adăuga că mai târziu, în *Legile*[44], le-a aplicat și la povestea Declinului și Prăbușirii Imperiului Persan, inaugurând astfel un lung șir de dramatizări gen „Declin și Prăbușire“ ale istoriilor de imperii și civilizații. (Faimoasa carte a lui O. Spengler *Declinul Occidentului* este probabil cea mai proastă dintre ele, dar nu și cea din urmă[45].) Toate acestea pot fi interpretate, cred, ca o încercare, cu adevărat impresionantă, de a explica

și raționaliza propria experiență a prăbușirii societății tribale; experiență analoagă celei care l-a făcut pe Heraclit să elaboreze cea dintâi filozofie a schimbării.

Dar analiza pe care am făcut-o sociologiei descriptive a lui Platon este încă incompletă. Poveștile sale despre Declinuri și Prăbușiri, iar cu ele și aproape toate poveștile de mai târziu pe această temă, prezintă cel puțin două caracteristici despre care n-am vorbit până aici. El concepea aceste societăți în declin ca pe un fel de organisme, iar declinul lor ca pe un proces similar îmbătrânirii. Și credea că declinul e meritat, în sensul că degradarea morală, decăderea și declinul sufletului merg mână-n-mână cu cele ale corpului. Toate acestea joacă un rol important în teoria platoniciană a primei schimbări, în povestea Numărului și a Căderii omului. Despre această teorie și despre legătura ei cu doctrina Formelor sau Ideilor va fi vorba în capitolul următor.

Capitolul 5
Natură și convenție

Platon nu a fost primul care a abordat fenomenele sociale în spiritul investigației științifice. Începutul științei sociale coboară în trecut cel puțin până la generația lui Protagoras, primul dintre marii gânditori care s-au numit „Sofiști". Acest început este marcat de înțelegerea necesității de a distinge între două elemente diferite din mediul de viață al omului — mediul său natural și mediul său social. Este o distincție greu de făcut și de sesizat, după cum rezultă din faptul că nici chiar astăzi ea nu este statornicită cu claritate în gândirea noastră. De la Protagoras încoace, ea a fost mereu pusă sub semnul întrebării. Cei mai mulți dintre noi manifestă, pare-se, o puternică înclinație de a accepta particularitățile mediului nostru social ca și cum ar fi niște lucruri „naturale".

Una dintre caracteristicile atitudinii magice a societăților tribale sau „închise" primitive este aceea de a trăi într-un cerc fermecat[1] de tabuuri imuabile, de legi și obiceiuri simțite a fi la fel de inevitabile ca și răsăritul Soarelui, ciclul anotimpurilor sau alte regularități evidente ale naturii. Numai după destrămarea în fapt a acestei magice „societăți închise", se poate dezvolta o înțelegere teoretică a diferenței dintre „natură" și „societate".

I

Pentru a analiza această dezvoltare este nevoie, cred, să fie sesizată cu claritate o distincție importantă. Este vorba de distincția dintre *a) legile naturale*, sau legile naturii, cum sunt legile ce descriu mișcările Soarelui, ale Lunii, ale planetelor, succesiunea anotimpurilor etc., sau legea gravitației, sau, să zicem, legile termodinamicii și, pe de altă parte, *b) legile normative*, adică normele, interdicțiile și poruncile, adică regulile ce interzic sau ordonă anumite moduri de conduită; ca exemple putem da aici cele Zece porunci, sau normele juridice care reglementează procedura de alegere a membrilor unui parlament, sau legile ce alcătuiesc Constituția ateniană.

Dat fiind că discuțiile asupra acestor chestiuni sunt adesea viciate de tendința de estompare a acestei distincții, este cazul să mai stăruim puțin asupra ei. O lege în sensul *a)* — o lege naturală — descrie o regularitate strictă, invariabilă care ori are în fapt loc în natură (legea fiind atunci un enunț adevărat), ori nu are loc (legea fiind în acest caz falsă). Când despre o lege a naturii nu știm dacă este adevărată sau este falsă și când vrem să atragem atenția asupra incertitudinii noastre în această privință, adesea o numim „ipoteză". O lege a naturii este inalterabilă; nu există excepții la ea. Pentru că dacă se întâmplă să aflăm că s-a întâmplat ceva ce o contrazice, nu vom spune că există o excepție la lege sau o modificare a legii, ci că ipoteza noastră a fost infirmată, întrucât s-a dovedit că presupusa regularitate strictă nu are loc, cu alte cuvinte că presupusa lege a naturii nu e o adevărată lege a naturii, ci un enunț fals. Legile naturii, fiind invariabile, nu pot fi nici încălcate, nici impuse. Ele se situează în afara controlului uman, deși pot fi, eventual, folosite de noi pentru scopuri tehnice, iar din pricina necunoașterii sau a ignorării lor putem avea de suferit.

Lucrurile stau cu totul altfel în privința legilor de tipul *b)*, adică a legilor normative. O lege normativă, fie că este o normă juridică sau un comandament moral, poate fi instituită de

oameni. Ea este, de asemenea, modificabilă. Ea poate fi eventual calificată drept bună sau rea, dreaptă sau nedreaptă, acceptabilă sau inacceptabilă, dar numai într-un sens metaforic poate fi numită „adevărată" sau „falsă", pentru că nu descrie un fapt, ci trasează direcții pentru conduita noastră. Dacă are vreun rost sau semnificație, atunci există posibilitatea de a fi încălcată; iar dacă o asemenea posibilitate nu există, legea în sensul *b)* va fi superfluă și lipsită de semnificație. „Nu cheltui bani mai mulți decât ai" e o lege normativă semnificativă; ea poate fi semnificativă ca regulă morală sau de drept, regulă cu atât mai necesară cu cât este în mod frecvent încălcată. „Nu lua din pungă mai mulți bani decât se găsesc în ea" s-ar putea spune că este, în ce privește formularea, tot o lege normativă; nimeni nu va considera însă în mod serios o asemenea lege drept o parte semnificativă a unui sistem moral sau juridic, deoarece ea nu poate fi încălcată. Atunci când o lege normativă semnificativă este respectată, aceasta se datorează totdeauna controlului uman — unor acțiuni și decizii umane. De obicei, se datorează hotărârii de a aplica sancțiuni — de a pedepsi sau izola pe cei ce încalcă legea.

Eu cred, împreună cu un mare număr de gânditori, și îndeosebi cu numeroși cercetători ai fenomenului social, că distincția dintre legile în sensul *a)*, adică enunțurile ce descriu regularități din natură, și legile în sensul *b)*, adică normele de felul interdicțiilor sau ordinelor, este o distincție fundamentală și că aceste două genuri de legi aproape că n-au în comun decât denumirea. Acest punct de vedere însă nu este nicidecum unul acceptat de toată lumea; dimpotrivă, mulți gânditori cred că există norme — interdicții sau ordine (porunci) — care sunt „naturale" în sensul că sunt formulate în conformitate cu niște legi ale naturii în sensul *a)*. Ei spun, de exemplu, că anumite norme juridice sunt conforme cu natura umană, așadar cu legile naturale psihologice în sensul *a)*, pe când alte norme juridice pot fi contrare naturii umane; și adaugă că acele norme despre care se poate arăta că sunt în concordanță cu natura umană nu diferă, în fapt, prea mult

de legile naturale în sensul *a)*. Alții spun că legile naturale în sensul *a)* sunt în realitate foarte asemănătoare legilor normative, pentru că sunt instituite de voința sau decizia Creatorului Universului — concepție ce stă, fără îndoială, în spatele utilizării vocabulei, inițial normative, „lege" pentru legile de genul *a)*. Toate aceste puncte de vedere merită, poate, a fi discutate. Dar pentru a le discuta, este necesar mai întâi să distingem între legile în sensul *a)* și legile în sensul *b)* și să nu creăm confuzii printr-o terminologie defectuoasă. De aceea, vom rezerva termenul „legi naturale" exclusiv pentru legile de tipul *a)*, refuzând să-l aplicăm normelor despre care se susține că sunt, într-un sens sau altul, „naturale". Confuzia e foarte ușor de evitat, pentru că putem vorbi foarte bine de „drepturi și obligații naturale", sau de „norme naturale", dacă vrem să subliniem caracterul „natural" al unor legi de tip *b)*.

II

Pentru a înțelege sociologia lui Platon, cred că este necesar să urmărim modul în care se pare că a evoluat distincția dintre legile naturale și legile normative. Voi discuta mai întâi despre ceea ce pare să fi fost punctul de plecare și respectiv ultimul pas al acestei evoluții, iar mai târziu despre ceea ce par să fi fost trei pași intermediari, care au jucat toți câte un rol în teoria lui Platon. Punctul de plecare poate fi caracterizat drept *monism naiv*. Se poate spune că el este caracteristic „societății închise". Ultimul pas, pe care îl voi numi *dualism critic* (sau convenționalism critic), este caracteristic „societății deschise". Faptul că mai există încă mulți care încearcă să evite de a face acest pas poate fi considerat drept un indiciu că ne aflăm încă în miezul tranziției de la societatea închisă la societatea deschisă. (A se vedea, pentru toate acestea, și capitolul 10.)

Punctul de plecare pe care l-am numit „monism naiv" este stadiul în care distincția dintre legile naturale și legile nor-

mative nu este încă făcută. Experiențele neplăcute sunt mijloace prin care omul învață să se adapteze la mediu. Nu se face însă nici o distincție între sancțiunile impuse de alți oameni, în cazul încălcării unui tabu normativ, și experiențele neplăcute survenite în mediul natural. În cadrul acestui stadiu putem distinge, de altfel, două posibilități. Una din ele poate fi numită *naturalism naiv.* În acest stadiu, oamenii simt că regularitățile, fie ele naturale sau convenționale, nu pot suferi nici o modificare. Cred însă că acest stadiu reprezintă numai o posibilitate abstractă, care probabil nu s-a realizat niciodată. Mai important e stadiul pe care îl putem numi *convenționalism naiv* — stadiu în care atât regularitățile naturale, cât și cele normative sunt gândite ca expresii ale deciziilor luate de zei sau demoni antropomorfi, sau ca fiind dependente de aceste decizii. Astfel, ciclul anotimpurilor sau particularitățile mișcărilor Soarelui, ale Lunii și ale planetelor pot fi interpretate ca supunându-se „legilor", „decretelor", „hotărârilor" ce „cârmuiesc cerul și pământul" și care au fost „rostite la începuturi de către zeul-creator"[2]. Este lesne de înțeles că cei care gândesc în acest mod pot crede că chiar și legile naturale sunt susceptibile de modificări, în anumite împrejurări excepționale; că omul poate uneori, prin practici magice, să le influențeze; și că regularitățile naturale sunt întărite prin sancțiuni, ca și cum ar fi normative. Un atare mod de gândire este bine ilustrat de fragmentul din Heraclit unde se spune: „Soarele nu-și va depăși măsura; altfel Eriniile, ajutoarele Dreptății, l-ar descoperi."

Erodarea tribalismului magic este strâns legată de înțelegerea faptului că tabuurile diferă de la un trib la altul, că sunt impuse și aplicate de oameni și că pot fi încălcate fără repercusiuni neplăcute dacă cel în cauză izbutește să se sustragă sancțiunilor impuse de semeni. Înțelegerea acestui fapt este înlesnită atunci când se observă că legile le fac și le modifică legiuitorii umani. Am în vedere nu doar legiuitori de felul lui Solon, ci și legile întocmite și instituite de oamenii de rând din cetățile democratice. Aceste experiențe pot să

ducă la o diferențiere conștientă între legile normative instituite de oameni, bazate pe decizii sau convenții, și regularitățile naturale ce depășesc puterile omenești. Când această diferențiere este clar înțeleasă, poziția la care s-a ajuns o putem numi *dualism critic*, sau convenționalism critic. În dezvoltarea filozofiei grecești acest dualism al faptelor și normelor se declară sub forma opoziției dintre natură și convenție.[3]

În ciuda faptului că la această poziție s-a ajuns cu mult timp în urmă, prin sofistul Protagoras, un contemporan mai vârstnic al lui Socrate, ea este încă și astăzi atât de puțin înțeleasă, încât pare necesar s-o explicăm ceva mai detaliat. În primul rând, nu trebuie să credem că dualismul critic implică o teorie a originii istorice a normelor. El nu are nimic de-a face cu aserțiunea istorică, evident neplauzibilă, cum că normele au fost la început elaborate și introduse în mod *conștient* de către om, și nu pur și simplu găsite de el ca funcționând deja (indiferent care va fi fost momentul în care a fost capabil să constate așa ceva). El nu are deci nimic de-a face cu aserțiunea că normele își au originea în om și nu în Dumnezeu și nici nu echivalează cu o subestimare a importanței legilor normative. Cel mai puțin are de-a face acest punct de vedere cu aserțiunea că normele fiind convenționale, adică întocmite de oameni, ar fi, din acest motiv, „pur și simplu arbitrare". Dualismul critic susține doar că normele și legile normative *pot* fi elaborate și modificate de om, în particular printr-o decizie sau convenție de a le respecta sau de a le modifica și că deci omul este moralmente răspunzător pentru ele; poate că nu pentru normele pe care le găsește existente în societate atunci când pentru prima dată începe să reflecteze asupra lor, oricum însă pentru normele pe care este dispus să le tolereze, odată ce a descoperit că poate face ceva în sensul schimbării lor. Normele sunt opera omului în sensul că vina pentru ele nu o putem da pe nimeni altcineva afară de noi înșine; nu o putem da nici pe natură, nici pe Dumnezeu. Ține de noi înșine să le îmbunătățim atât cât ne stă în puteri, dacă le găsim nesatisfăcătoare. Din această

din urmă remarcă rezultă că spunând despre norme că sunt convenționale, nu vreau să spun că ele sunt în mod necesar arbitrare, sau că orice set de norme este la fel de bun (sau rău) ca oricare altul. Dimpotrivă, spunând că unele sisteme de legi pot fi îmbunătățite, că unele legi pot fi mai bune decât altele, spun implicit că putem să comparăm legile normative (sau instituțiile sociale) existente cu anumite norme standard despre care am decis că merită a fi realizate. Dar până și aceste standarde sunt opera noastră în sensul că decizia noastră în favoarea lor este propria noastră decizie și că numai noi purtăm răspunderea pentru adoptarea lor. Standardele nu pot fi găsite în natură. Natura constă din fapte și din regularități, nefiind prin ea însăși nici morală, nici imorală. Noi suntem cei ce impunem naturii standardele noastre și introducem astfel morala în lumea naturală[4], în pofida faptului că facem parte din această lume. Noi suntem produse ale naturii, dar natura ne-a înzestrat cu puterea de a modifica lumea, de a prevedea și planifica viitorul și de a lua decizii cu consecințe ample, pentru care suntem moralmente responsabili. Responsabilitatea și deciziile intră în lumea naturii numai odată cu noi.

III

Pentru înțelegerea acestei atitudini, este important să ne dăm seama că deciziile, deși vizează fapte, nu pot fi niciodată derivate din fapte (sau din enunțuri despre fapte). De exemplu, decizia cuiva de a se opune sclaviei nu depinde de faptul că toți oamenii se nasc liberi și egali și că nimeni nu se naște în lanțuri. Pentru că și dacă toți oamenii se nasc liberi, unii din ei ar putea eventual încerca să-i pună pe alții în lanțuri și ar putea chiar să creadă că e de datoria lor să facă acest lucru. Și invers: chiar dacă oamenii s-ar naște în lanțuri, mulți dintre noi ar putea să se pronunțe pentru înlăturarea acestor lanțuri. Sau, pentru a vorbi mai precis, dacă socotim modificabil

un anumit fapt — cum ar fi faptul că mulți oameni suferă de boli — putem totdeauna să adoptăm, față de acest fapt, mai multe atitudini diferite: bunăoară, putem decide să încercăm să schimbăm această stare de lucruri; sau putem decide să ne opunem oricărei încercări de acest fel; sau, în fine, să nu acționăm în nici un fel.

Toate deciziile morale se referă, în felul acesta, la un fapt sau altul, în special la fapte din viața socială, și toate faptele (modificabile) din viața socială pot da prilej la numeroase decizii diferite. Ceea ce arată că deciziile nu pot fi niciodată derivate din aceste fapte, sau din descrieri ale acestor fapte.

Ele nu pot fi însă derivate nici dintr-o altă clasă de fapte; mă gândesc la acele regularități pe care le descriem cu ajutorul legilor naturii. E foarte adevărat că deciziile noastre trebuie neapărat să fie compatibile cu legile naturii (inclusiv cu legile fiziologiei și psihologiei umane), pentru a putea în general să fie puse în aplicare; pentru că dacă sunt contrare unor asemenea legi, atunci pur și simplu nu pot să fie înfăptuite. Spre exemplu, decizia ca toți să muncim mai mult și să mâncăm mai puțin nu poate, dincolo de un anumit punct, să fie tradusă în fapt, din rațiuni fiziologice, dat fiind că dincolo de un anumit punct ea ar fi incompatibilă cu anumite legi naturale ale fiziologiei. În mod similar, decizia ca toți să muncim mai puțin și să mâncăm mai mult nu poate fi nici ea pusă în aplicare peste o anumită limită, din variate rațiuni, inclusiv legi naturale ale economiei. (După cum vom arăta mai jos, în secțiunea a IV-a a acestui capitol, există legi naturale și în științele sociale; pe acestea le numim „legi sociologice".)

În felul acesta, anumite decizii pot fi eliminate ca fiind cu neputință de înfăptuit, întrucât contravin anumitor legi naturale (sau „fapte de neschimbat"). Dar aceasta, firește, nu înseamnă că din asemenea „fapte de neschimbat" ar putea fi derivată logic vreo decizie. Mai degrabă avem următoarea situație. Cu privire la indiferent ce fapt, modificabil sau nu, putem adopta decizii diferite — de a schimba respectivul fapt, de a-l proteja față de cei ce doresc să-l schimbe, de a nu in-

terveni în nici un fel etc. Dacă însă faptul în cauză este unul imposibil de schimbat, fie din pricina legilor existente ale naturii, fie pentru că o schimbare a lui este, din alte rațiuni, prea dificilă pentru cei dornici să-l schimbe, atunci orice decizie de a-l schimba va fi pur și simplu irealizabilă; orice decizie privitoare la un asemenea fapt va fi, în fond, lipsită de orice noimă.

Dualismul critic pune, astfel, accentul pe imposibilitatea reducerii deciziilor sau normelor la fapte; el poate fi deci caracterizat drept un *dualism al faptelor și deciziilor*.

Există însă aparența că acest dualism este vulnerabil. Se poate spune, bunăoară, că deciziile *sunt* și ele fapte. Dacă decidem să adoptăm o anumită normă, luarea acestei decizii este ea însăși un fapt psihologic sau sociologic și ar fi absurd să se susțină că asemenea fapte nu au nimic comun cu alte fapte. Întrucât este neîndoielnic că deciziile noastre privitoare la norme, adică normele pe care le adoptăm, depind de anumite fapte psihologice, cum ar fi influența educației pe care am primit-o, pare absurd să postulăm un dualism al faptelor și deciziilor, sau să spunem că din fapte nu pot deriva decizii. La această obiecție se poate răspunde arătând că putem vorbi despre „decizii" în două sensuri diferite. Putem vorbi despre o anumită decizie ce a fost propusă sau luată în discuție sau adoptată; pe de altă parte, putem vorbi despre actul de a decide, numindu-l și pe el „decizie". Numai în acest al doilea sens putem caracteriza o decizie drept un fapt. O serie de alte expresii se află într-o situație analoagă. Într-un sens, putem vorbi despre o rezoluție supusă spre aprobare unui consiliu, iar în celălalt sens, actul adoptării ei de către consiliu poate fi numit rezoluție a acestuia. Tot așa, putem vorbi despre o propunere sau sugestie pe care o avem în față, iar pe de altă parte, despre actul de a propune sau sugera ceva, act ce poate fi numit și el „propunere", respectiv „sugestie". Este bine cunoscută o ambiguitate analoagă existentă în domeniul enunțurilor descriptive. Să considerăm enunțul „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena". Este util ca acest enunț

să fie deosebit de faptul pe care îl descrie și pe care îl putem numi faptul primar, acela că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena. Se poate întâmpla ca un istoric, să zicem dl A., scriind biografia lui Napoleon, să formuleze enunțul menționat. Făcând acest lucru, el descrie ceea ce am numit faptul primar. Dar mai există aici și un fapt secundar, total diferit de cel primar, și anume faptul că el a făcut acest enunț; iar un alt istoric, dl B., scriind biografia dlui A., ar putea descrie acest al doilea fapt spunând: „Dl A. a enunțat că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena." Faptul secundar, astfel descris, se întâmplă să fie el însuși o descriere. El este însă o descriere într-un sens al cuvântului ce trebuie deosebit de sensul în care am spus despre enunțul „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena" că este o descriere. Formularea unei descrieri sau a unui enunț este un fapt sociologic sau psihologic. Dar *descrierea făcută se cere deosebită de faptul că a fost făcută.* Ea nici nu poate fi derivată din acest fapt; pentru că aceasta ar însemna să putem deduce valid „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena" din „Dl A. a enunțat că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena", ceea ce, evident, nu este cazul.

În domeniul deciziilor situația este analoagă. Luarea unei decizii, adoptarea unei norme sau a unui standard este un fapt. În schimb, norma sau standardul astfel adoptat nu este un fapt. Că majoritatea oamenilor sunt de acord cu norma „Să nu furi!" este un fapt sociologic. În schimb, norma „Să nu furi!" nu este un fapt și nu poate fi niciodată derivată din propoziții ce descriu fapte. Ne dăm seama cât se poate de clar de acest lucru dacă ne reamintim că față de un anumit fapt relevant sunt totdeauna posibile decizii diferite și chiar opuse. Bunăoară, în raport cu faptul sociologic că majoritatea oamenilor adoptă norma „Să nu furi!", este totuși posibil de a decide fie să adoptăm această normă, fie să ne opunem adoptării ei; este posibil să încurajăm pe cei care au adoptat norma sau, dimpotrivă, să-i descurajăm și să căutăm să-i convingem să adopte o altă normă. În rezumat: este *imposibilă derivarea unei propoziții ce enunță o normă sau o de-*

cizie sau, să zicem, o propunere de conduită, dintr-o propoziție ce enunță un fapt; acesta nu este decât un alt mod de a spune că din fapte nu se pot deriva norme sau decizii *sau propuneri*[5].

Afirmația că normele sunt făcute de oameni (nu în sensul că au fost proiectate conștient, ci în sensul că oamenii pot să le judece și să le modifice — adică în sensul că responsabilitatea pentru ele ne revine în întregime nouă) a fost adesea greșit înțeleasă. Aproape toate răstălmăcirile își au sorgintea într-o eroare fundamentală, și anume în credința că ideea de „convenție" implică pe cea de „arbitrar"; că dacă suntem liberi să alegem ce sistem de norme ne place, atunci nici un sistem nu este mai bun decât vreun altul. Nu putem să nu admitem, firește, că punctul de vedere după care normele sunt convenționale sau artificiale arată prezența unui anumit element de arbitrar, adică posibilitatea existenței unor sisteme de norme diferite între care nici unul nu se impune a fi ales (fapt subliniat cum se cuvine de Protagoras). Artificialitatea nu înseamnă însă nicidecum arbitrarul total. Spre exemplu, calculele matematice, simfoniile sau jocurile sunt lucruri foarte artificiale, dar de aici nu urmează că un calcul, o simfonie sau un joc este la fel de bun ca oricare altul. Omul a creat lumi noi — a limbajului, a muzicii, a poeziei, a științei; iar cea mai importantă dintre ele este lumea postulatelor morale, de egalitate, libertate și ajutorare a celor slabi.[6] Din comparația pe care o fac între domeniul moralei și cel al muzicii sau al matematicii, nu trebuie să se tragă concluzia că aș considera implicit că asemănările dintre ele sunt foarte profunde. Există, în particular, o mare deosebire între deciziile morale și deciziile din domeniul artei. Multe decizii morale au repercusiuni pentru viața sau moartea altor oameni. Deciziile în domeniul artei sunt mult mai puțin presante și importante. Ar fi de aceea extrem de derutant să se spună că un om decide în favoarea sau împotriva sclaviei, așa cum ar decide în favoarea sau împotriva anumitor creații muzicale sau literare, sau că deciziile morale sunt o simplă chestiune de gust. Ele

nu sunt nici doar decizii despre cum să facem lumea mai frumoasă sau despre alte lucruri de acest fel; ci sunt decizii de o mult mai mare gravitate. (Legat de toate acestea, cf. și capitolul 9.) Comparația pe care am făcut-o este menită doar să arate că a susține că noi suntem cei ce luăm deciziile morale nu înseamnă a admite implicit că ele sunt cu totul arbitrare.

În mod destul de straniu, ideea că normele sunt făcute de oameni este contestată și de unii care văd în această atitudine un atac la adresa religiei. Trebuie admis, de bună seamă, că ea este un atac la adresa anumitor forme de religie, și anume la adresa religiei autorității oarbe, la adresa magiei și a tabuismului. Nu cred însă că ea e opusă în vreun fel unei religii bazate pe ideea responsabilității personale și a libertății de conștiință. Am în vedere, firește, în special creștinismul, cel puțin așa cum este interpretat de obicei în țările democratice; acel creștinism care, împotriva oricărui tabuism, propovăduiește: „Ați aflat că s-a spus de către cei din vechime... Dară eu vă zic vouă ...", opunând în fiecare caz simplei supuneri formale și îndeplinirii formale a legii glasul conștiinței.

Nu sunt de acord că a gândi despre legile etice că sunt în acest sens opera oamenilor este incompatibil cu concepția religioasă după care ele ne-au fost date de Dumnezeu. Din punct de vedere istoric, nu încape îndoială că orice etică își are începutul în religie; nu discut însă acum chestiuni istorice. Nu pun întrebarea cine a fost primul legiuitor pe tărâm etic. Susțin doar că noi, și numai noi, suntem răspunzători pentru adoptarea sau respingerea oricărei legi morale sugerate; noi suntem cei ce trebuie să deosebim între adevărații și falșii profeți. Despre tot felul de norme s-a susținut că au fost date de Dumnezeu. Dacă cineva acceptă etica „creștină" a egalității, toleranței și libertății de conștiință numai pentru că ea se pretinde întemeiată pe autoritatea divină, acela clădește pe o temelie șubredă; căci doar s-a susținut de către atâția că inegalitatea exprimă voința lui Dumnezeu și că față de necredincioși nu trebuie să fim toleranți. Dacă însă cineva acceptă etica creștină nu pentru că i s-a poruncit să facă

așa, ci din convingerea că aceasta este o decizie justă, atunci el este cel ce a decis. Insistența mea asupra ideii că noi suntem cei ce luăm decizii și purtăm responsabilitatea nu trebuie înțeleasă în sensul că nu putem și nu trebuie să fim ajutați de credință și inspirați de tradiție sau de marile exemple. Și nici în sensul că elaborarea deciziilor morale este un simplu proces „natural", adică de ordinul proceselor fizico-chimice. În fapt, Protagoras, primul dualist critic, afirma că natura nu cunoaște norme și că introducerea normelor este datorată omului, fiind realizarea cea mai de seamă a acestuia. El considera, după cum se exprimă Burnet[7], că „instituțiile și convențiile sunt cele ce au înălțat pe om deasupra dobitoacelor". Dar, în ciuda accentului pus pe ideea că omul e cel ce creează normele, că omul este măsura tuturor lucrurilor, Protagoras credea că omul poate realiza creația de norme numai cu ajutor supranatural. Normele, spunea el, sunt suprapuse peste starea de lucruri originară sau naturală de către om, dar cu ajutorul lui Zeus. La porunca acestuia, Hermes le dă oamenilor înțelegerea dreptății și a onoarei; și împarte acest dar, în mod egal, între toți oamenii. Modul în care această primă formulare clară a dualismului critic creează spațiu pentru o interpretare religioasă a simțului nostru de răspundere arată cât de puțin se opune dualismul critic atitudinii religioase. Un punct de vedere similar poate fi recunoscut, cred, la Socrate cel istoric (vezi capitolul 10), care s-a simțit îndemnat, de conștiința sa și deopotrivă de credințele sale religioase, să pună sub semnul întrebării orice autoritate și a căutat în mod stăruitor norme în a căror justețe să se poată încrede. Doctrina autonomiei eticii este independentă de problema religiei, dar este compatibilă cu, și pesemne chiar necesară pentru, orice religie care respectă conștiința individuală.

IV

Atât despre dualismul fapte–decizii, adică despre doctrina autonomiei eticii, susținută pentru prima dată de Protagoras

și Socrate[8]. Ea este indispensabilă, cred, pentru o înțelegere rezonabilă a mediului nostru social. Dar aceasta, firește, nu înseamnă că toate „legile sociale“, adică toate regularitățile vieții noastre sociale, sunt normative sau instituite de oameni. Dimpotrivă, există și importante legi naturale ale vieții sociale. Lor li s-ar potrivi, pare-se, denumirea de *legi sociologice.* Tocmai pentru că în viața socială ne întâlnim cu ambele feluri de legi, naturale și normative, este atât de important să le distingem cu claritate.

Vorbind despre legi sociologice sau legi naturale ale vieții sociale, nu mă gândesc atât la pretinsele legi de evoluție de care sunt preocupați istoriciști ca Platon, deși, dacă există asemenea regularități ale evoluțiilor istorice, formulările lor s-ar încadra cu siguranță în categoria legilor sociologice. Nu mă gândesc atât nici la legile „naturii umane“, adică la regularitățile psihologice sau socio-psihologice ale comportamentului uman. Ci mă gândesc la legi de felul celor pe care le formulează teoriile economice moderne, de exemplu teoria comerțului internațional sau teoria ciclului industrial. Acestea și alte legi sociologice importante privesc funcționarea *instituțiilor sociale.* (Cf. capitolele 3 și 9.) Aceste legi joacă în viața noastră socială un rol corespunzător rolului pe care îl joacă, să zicem, principiul pârghiei în ingineria mecanică. Căci de instituții avem nevoie, ca și de pârghii, dacă vrem să realizăm indiferent ce obiectiv care depășește puterea mușchilor noștri. Asemenea mașinilor, instituțiile multiplică puterea noastră, cu consecințe bune sau rele. Asemenea mașinilor, și ele se cer atent supravegheate de cineva care înțelege modul lor de funcționare și, mai ales, destinația lor, deoarece nu le putem construi în așa fel încât să funcționeze în întregime automat. În plus, construirea lor necesită o cunoaștere a regularităților sociale ce impun limite obiectivelor ce pot fi atinse cu ajutorul instituțiilor.[9] (Aceste limitări sunt analoage, bunăoară, până la un punct, legii conservării energiei, echivalentă enunțului că nu putem construi un *perpetuum mobile.)* În esență însă instituțiile se formea-

ză întotdeauna prin statornicirea respectului anumitor norme, concepute din perspectiva unui anumit scop. Această constatare se aplică în special instituțiilor create în mod conștient; dar chiar și cele care apar ca rezultate neanticipate ale acțiunilor umane (cf. capitolul 14) — iar acestea reprezintă marea majoritate — sunt rezultate indirecte ale acțiunilor conștiente de un fel sau altul; iar funcționarea lor depinde, în mare măsură, de respectarea normelor. (Nici mașinile mecanice nu sunt făcute, ca să spunem așa, numai din fier, ci și din norme; sunt făcute, adică, prin transformarea unor lucruri fizice, dar în conformitate cu anumite reguli normative, cuprinse în proiectele lor.) În cadrul instituțiilor, legile normative se împletesc strâns cu cele sociologice, adică naturale, fiind de aceea imposibil să înțelegem funcționarea instituțiilor dacă nu suntem în măsură să distingem între cele două. (Observațiile mele de aici nu vor decât să sugereze anumite probleme, nu să ofere și soluții. În particular, analogia menționată dintre instituții și mașini nu trebuie interpretată ca propunând teoria că instituțiile *sunt* mașini — într-un sens esențialist sau altul. Bineînțeles că nu sunt mașini. Și cu toate că aici propun teza că putem obține rezultate utile și interesante întrebându-ne dacă o instituție servește vreunui scop, și cărui anume scop i-ar putea servi, nu afirm că orice instituție servește pentru un scop determinat, care ar fi, așa-zicând, scopul ei esențial.

V

După cum am indicat în cele de mai înainte, există mulți pași intermediari în evoluția de la un monism naiv sau magic la un dualism critic ce sesizează clar distincția dintre norme și legile naturale. Majoritatea acestor poziții intermediare se datorează ideii greșite că dacă o normă este convențională sau artificială înseamnă că este neapărat cu totul arbitrară. Pentru a înțelege punctul de vedere al lui Platon, care combină elemente din toate aceste poziții, este necesar să examinăm pe

scurt cele mai importante trei poziții din rândul celor intermediare. Este vorba de 1) naturalismul biologic, 2) pozitivismul etic sau juridic și 3) naturalismul psihologic sau spiritual. Interesant e că fiecare din aceste poziții în parte a fost folosită pentru apărarea unor concepții etice radical opuse între ele; în particular, pentru a susține cultul puterii și pentru a apăra drepturile celor slabi.

1) Naturalismul biologic sau, mai precis, forma biologică a naturalismului etic este teoria ce susține că, deși legile morale și legile statelor sunt arbitrare, există legi eterne și invariabile ale naturii din care putem deriva asemenea norme. Obișnuințele alimentare, adică numărul meselor zilnice și felul mâncărurilor consumate sunt un exemplu ce ilustrează caracterul arbitrar al convențiilor, ar putea argumenta naturalistul biologic; totuși, nu încape îndoială că în acest domeniu există anumite legi naturale. Spre exemplu, un om va muri dacă nu mănâncă suficient sau dacă mănâncă prea mult. Încât se pare că, așa cum în spatele aparențelor există realități, tot așa în spatele convențiilor noastre arbitrare există anumite legi naturale invariabile, în particular legile biologiei.

Naturalismul biologic a fost folosit nu numai în apărarea egalitarismului, ci și în apărarea doctrinei antiegalitare a dominației celor puternici. Unul din primii care au avansat acest naturalism a fost poetul Pindar, care l-a folosit în sprijinul teoriei că cei puternici trebuie să conducă. El pretindea[10] că este o lege, valabilă peste tot în natură, că cel puternic face cu cel slab tot ce-i place; încât legile menite să ocrotească pe cei slabi sunt nu numai arbitrare, ci sunt deformări artificiale ale adevăratei legi naturale după care cel puternic trebuie să fie liber, iar cel slab să fie sclavul lui. Platon discută mult despre această lege; ea este atacată în *Gorgias*, dialog în care se simte încă puternic influența lui Socrate; în *Republica*, ea este pusă în gura lui Trasimachos și identificată cu individualismul etic (vezi capitolul următor); în *Legile*, Platon nu este atât de critic față de poziția lui Pindar; totuși, o pune în contrast cu principiul domniei celui mai înțelept, care,

spune el, este un principiu mai bun și, în același timp, la fel de concordant cu natura (vezi și citatul dat ceva mai jos în capitolul de față).

Primul care a formulat o versiune umanitară sau egalitară a naturalismului biologic a fost sofistul Antiphon. Lui i se datorează și identificarea naturii cu adevărul, iar a convenției cu opinia (sau cu „opinia amăgitoare“[11]). Antiphon este un naturalist radical. El consideră că majoritatea normelor sunt nu doar arbitrare, ci de-a dreptul potrivnice naturii. Normele, spune el, sunt impuse din afară, pe când legile naturii sunt inevitabile. Încălcarea normelor impuse de oameni este dezavantajoasă și chiar periculoasă dacă este observată de cei ce le impun; ele nu posedă însă vreo necesitate lăuntrică și nimeni nu trebuie să se rușineze pentru că le încalcă; rușinea și pedeapsa sunt doar sancțiuni impuse arbitrar din afară. Pe această critică a moralei convenționale, Antiphon întemeiază o etică utilitaristă. „Printre acțiunile menționate aici se găsesc multe potrivnice firii. Pentru că aduc mai multă suferință acolo unde ar trebui să fie mai puțină, mai puțină plăcere acolo unde ar putea fi mai multă și nedreptate acolo unde nu este necesar.“[12] În același timp, Antiphon pleda pentru necesitatea autosupravegherii. El își formulează egalitarismul după cum urmează: „Îi cinstim și preamărim pe cei de obârșie nobilă, iar pe cei de obârșie umilă, nu. Acestea sunt obiceiuri barbare. Căci atunci când e vorba de darurile noastre naturale, toți suntem pe picior de egalitate, în toate privințele, fie că se întâmplă să fim greci sau barbari... Toți respirăm aerul pe gură și pe nări.“

Un egalitarism asemănător era predicat de sofistul Hippias, pe care Platon ni-l înfățișează adresându-se auditoriului cu următoarele cuvinte: „O, bărbați, care sunteți aici de față, eu vă socot a fi rude, prieteni; concetățeni prin fire, iar nu prin lege; căci cele asemănătoare se înrudesc prin fire, pe când legea, fiind tiranul oamenilor, impune multe lucruri ce sunt contrare firii.“[13] Această mentalitate era legată de mișcarea ateniană împotriva sclaviei (menționată în capitolul 4), căreia i-a dat

expresie Euripide: „Doar numele e cel ce face de rușine pe un sclav ce altminteri poate fi eminent în toate privințele și cu adevărat egal cu omul născut liber.“ Tot el spune, într-un alt loc: „La om legea firii este egalitatea.“ Iar Alcidamas, unul din discipolii lui Gorgias și contemporan cu Platon, a scris: „Zeul i-a făcut liberi pe toți oamenii; nici un om nu e sclav din fire.“ Vederi similare sunt exprimate de Lycophron, un alt membru al școlii lui Gorgias: „Măreția obârșiei nobile este o închipuire, iar prerogativele au ca temei un simplu cuvânt.“

Ca reacție împotriva acestei mari mișcări egalitare — mișcarea „Marii generații“, cum o voi numi mai târziu (capitolul 10) — Platon și discipolul său Aristotel au avansat teoria inegalității biologice și morale a oamenilor. Grecii și barbarii se deosebesc din fire; opoziția dintre ei corespunde celei dintre stăpânii naturali și sclavii naturali. Inegalitatea din fire a oamenilor este una din rațiunile pentru care ei trăiesc împreună, înzestrările lor naturale fiind complementare. Viața socială începe cu inegalitatea naturală și trebuie să se perpetueze pe acest temei. Voi discuta mai amănunțit despre aceste doctrine ceva mai încolo. Aici le invoc doar pentru a arăta cum poate fi folosit naturalismul biologic în sprijinul unor doctrine etice total divergente. Rezultatul acesta nu este neașteptat, dacă ne amintim analiza de mai înainte, privitoare la imposibilitatea întemeierii normelor pe fapte.

Poate că astfel de considerații nu sunt totuși suficiente pentru combaterea unei teorii atât de larg acceptate cum este naturalismul biologic. Propun de aceea două critici mai directe. Întâi, trebuie admis că anumite forme de comportament pot fi caracterizate ca fiind mai „naturale“ decât altele; bunăoară, a umbla dezbrăcat sau a mânca doar crudități ar fi astfel de comportări „naturale“. Iar unii oameni cred că această caracteristică justifică prin ea însăși alegerea acestor forme. Dar în acest sens, evident că nu este natural să te interesezi de artă sau de știință sau, să zicem, de argumentele în favoarea naturalismului. Alegerea conformității cu „natura“ ca standard suprem duce în cele din urmă la consecințe pe care prea pu-

ţini ar fi dispuşi să le accepte; ea nu duce la o formă mai naturală de civilizaţie, ci la animalitate[14]. Cea de a doua critică este mai importantă. Adeptul naturalismului biologic îşi închipuie că poate să derive normele sale din legile naturale care determină condiţiile de sănătate etc., dacă nu cumva are naivitatea de a crede că n-avem nevoie de nici un fel de norme şi că putem trăi pur şi simplu în conformitate cu „legile naturii". El nu bagă de seamă că de fapt face o alegere, că ia o decizie; că este posibil ca anumiţi alţi oameni să ţină la anumite lucruri mai mult decât la propria sănătate (de exemplu, aceia, mulţi la număr, care şi-au riscat conştient viaţa în slujba cercetării medicale). El greşeşte, aşadar, dacă-şi închipuie că n-a luat o decizie, sau că a derivat normele sale din legi biologice.

2) Pozitivismul etic are în comun cu forma biologică a naturalismului etic credinţa că trebuie să încercăm să reducem normele la fapte. De data aceasta însă este vorba de fapte sociologice, şi anume de normele efectiv existente. Pozitivismul susţine că nu există alte forme în afara legilor efectiv instituite, care deci au o existenţă pozitivă. Orice alte standarde sunt considerate a fi simple închipuiri. Legile existente sunt singurele standarde posibile ale binelui: ceea ce este, este bun. (Puterea e totuna cu dreptul.) Conform unora din formele acestei teorii, este o eroare grosolană să crezi că individul ar putea să judece normele societăţii; în fapt, societatea este aceea ce oferă codul după care trebuie judecat individul.

În decursul istoriei, pozitivismul etic (sau moral sau juridic) a fost de regulă conservator sau chiar autoritar; şi a invocat adesea autoritatea divinităţii. Argumentele sale depind, cred, de caracterul pretins arbitrar al normelor. Trebuie să credem, spune el, în normele existente, deoarece nu există norme mai bune pe care le-am putea formula noi înşine. La aceasta s-ar putea replica întrebând: dar ce statut are norma „Trebuie să credem etc." ? Dacă ea nu este decât o normă existentă, atunci nu poate fi invocată în favoarea acestor norme; iar dacă este un apel la raţiunea noastră,

atunci admite implicit că suntem în stare, la urma urmei, să formulăm noi înșine norme. Iar dacă ni se spune să acceptăm anumite norme în temeiul autorității, pentru că nu suntem în măsură să le judecăm, atunci înseamnă că nu suntem în măsură să judecăm nici dacă exigențele respectivei autorități sunt justificate și dacă nu cumva ne încredem într-un profet mincinos. Iar dacă se va susține că nu există profeți mincinoși pentru că legile sunt oricum arbitrare, astfel încât lucrul principal este să avem legi, indiferent care ar fi ele, atunci am putea să ne întrebăm de ce ar fi, la urma urmei, atât de important să avem legi; căci dacă nu există nici un fel de alte standarde, de ce nu am decide să ne lipsim de orice lege? (Din aceste remarci se degajă, cred, temeiurile convingerii mele că principiile autoritare sau conservatoare sunt, de obicei, o expresie a nihilismului etic; adică a unui scepticism moral extrem, a neîncrederii în om și în posibilitățile lui.)

În timp ce teoria drepturilor naturale a fost invocată adesea, în decursul istoriei, în sprijinul ideilor egalitare și umanitare, școala pozitivistă s-a aflat de obicei în tabăra opusă. Dar acesta nu este decât un simplu accident. După cum am arătat, naturalismului etic i se pot da destinații foarte diferite. (De curând el a fost folosit pentru a crea o confuzie totală, proclamând anumite drepturi și obligații pretins „naturale“ drept „legi naturale“.) Pe de altă parte, există și pozitiviști partizani ai umanismului și progresului. Pentru că dacă toate normele sunt arbitrare, de ce să nu fim toleranți? Aceasta este o încercare tipică de a justifica în manieră pozitivistă o atitudine umanitară.

3) Naturalismul psihologic sau spiritual este, într-un fel, o combinație a celor două viziuni precedente și poate fi cel mai bine explicat cu ajutorul unui raționament îndreptat împotriva unilateralității acestora. Conform acestui raționament, pozitivismul etic are dreptate când subliniază caracterul convențional al normelor, faptul că ele sunt o creație a omului și a societății umane; dar el pierde din vedere faptul că ele sunt, tocmai de aceea, o expresie a naturii psihologice sau spiritu-

ale a omului și a naturii societății omenești. Adeptul naturalismului biologic are dreptate să admită că există anumite scopuri naturale, din care putem deriva norme naturale; dar pierde din vedere faptul că scopurile noastre naturale nu sunt neapărat scopuri de felul sănătății, plăcerii, mâncării, adăpostului sau procreației. Natura umană este astfel încât omul, sau, cel puțin, unii oameni nu vor să trăiască numai cu pâine, ci urmăresc scopuri mai înalte, de ordin spiritual. Putem, astfel, să derivăm adevăratele scopuri naturale ale omului din adevărata lui natură, care este spirituală și socială. Iar apoi, din scopurile lui naturale putem să derivăm formele naturale de viață.

Această poziție plauzibilă a fost formulată, cred, pentru prima dată de Platon, care s-a aflat sub influența doctrinei socratice despre suflet, adică a ideii socratice că spiritul contează mai mult decât trupul[15]. Atracția pe care această poziție o exercită asupra sentimentelor noastre este fără îndoială mult mai puternică decât a celorlalte două poziții. Ea se poate combina însă, ca și acestea, cu orice decizie etică; cu o atitudine umanitară, dar și cu cultul puterii. Pentru că, de pildă, putem decide să-i tratăm pe toți oamenii ca împărtășindu-se din această natură umană spirituală; sau putem insista, dimpotrivă, asemeni lui Heraclit, pe ideea că mulți „se ghiftuiesc întocmai ca vitele“ și deci au o fire inferioară și că numai o minoritate de aleși este demnă de comunitatea spirituală a oamenilor. În consecință, naturalismul spiritual a fost mult folosit, în special de Platon, pentru justificarea prerogativelor naturale ale omului „nobil“, „ales“, „înțelept“ sau ale „conducătorului din fire“. (Atitudinea lui Platon este expusă și discutată în capitolele următoare.) Pe de altă parte, naturalismul spiritual a fost folosit de etica umanitară creștină și de alte forme[16] ale eticii umanitare, bunăoară de către Paine și Kant, pentru a revendica recunoașterea „drepturilor naturale“ ale fiecărui individ uman. Este clar că naturalismul spiritual poate fi folosit pentru apărarea oricărei norme „pozitive“, adică existente. Căci oricând se poate argumenta că

aceste norme nu ar fi în vigoare dacă n-ar exprima anumite trăsături ale naturii umane. În felul acesta, în probleme practice, naturalismul spiritual poate să coincidă cu pozitivismul, în pofida tradiționalei opoziții dintre ele. În fapt, această formă de naturalism este atât de largă și atât de vagă, încât poate fi folosită pentru a apăra indiferent ce. Nu există lucru care să i se fi năzărit vreodată omului și despre care să nu se poată pretinde că există „natural"; căci, dacă ar fi străin naturii sale, cum ar putea să-i treacă prin minte?

Rezumând cele spuse în cuprinsul acestei secțiuni, am putea, pesemne, discerne două tendințe principale ce stau în calea adoptării unui dualism critic. Prima este o tendință generală spre monism[17], adică spre reducerea normelor la fapte. Cea de a doua este localizată mai adânc și reprezintă, probabil, fundalul primei. Ea izvorăște din teama noastră de a admite că responsabilitatea pentru deciziile noastre etice este în întregime a noastră, neputând fi trecută asupra altcuiva; nici asupra lui Dumnezeu, nici asupra naturii, nici asupra societății, nici asupra istoriei. Toate aceste teorii etice încearcă să găsească pe cineva, sau eventual un argument, care să ne scape de povara responsabilității[18]. Nu avem însă cum să eludăm această responsabilitate. Orice autoritate am accepta, noi suntem cei ee o acceptăm. Dacă nu înțelegem acest lucru elementar, nu facem decât să ne amăgim.

VI

Trecem acum la o analiză mai detaliată a naturalismului platonician și a relației sale cu istoricismul. Platon, de bună seamă, nu folosește termenul de natură (sau fire) totdeauna în același sens. Semnificația cea mai importantă pe care i-o atașează este, cred, practic identică cu cea pe care o dă termenului „esență". Acest mod de a folosi termenul „natură" dăinuie până și printre esențialiștii din zilele noastre; spre exemplu, ei mai vorbesc încă despre natura matematicii, de-

spre natura inferenței deductive sau despre „natura fericirii și a nefericirii“[19]. Când este folosit în acest fel de către Platon, termenul „natură“ înseamnă aproape același lucru ca „Formă“ sau „Idee“; pentru că, după cum am văzut mai sus, Forma sau Ideea unui lucru este totodată esența lui. Principala deosebire dintre naturi și Forme sau Idei pare a fi următoarea. Forma sau Ideea unui lucru sensibil nu sălășluiește, după cum am văzut, în acel lucru, ci este separată de el; ea este strămoșul sau primogenitorul lui; dar această Formă, acest strămoș transferă ceva lucrurilor sensibile, care sunt vlăstarele sau progenitura lui, și anume natura lor. Această „natură“ este, așadar, calitatea înnăscută sau originară a unui lucru, reprezentând, ca atare, esența lui inerentă; ea este puterea sau dispoziția originară a lucrului, cea care determină acele proprietăți ale sale ce stau la baza asemănării sale cu Forma sau Ideea sa, la baza participării lui înnăscute la acestea.

„Natural“ este, așadar, ceea ce e înnăscut, originar sau divin în lucru, pe când „artificial“ este ceea ce ulterior a fost modificat, adăugat sau impus de om, prin constrângere exterioară. Platon insistă frecvent că toate produsele „artei“ umane sunt în cel mai bun caz doar cópii ale lucrurilor „naturale“ sensibile. Dar cum acestea din urmă sunt, la rândul lor, doar cópii ale unor Forme sau Idei divine, produsele artei nu sunt decât cópii ale unor cópii, de două ori îndepărtate de realitate și ca atare mai puțin bune, mai puțin reale și mai puțin adevărate[20] chiar și decât lucrurile (naturale) prinse în fluxul schimbării. Vedem de aici că Platon este de acord cu Antiphon[21] cel puțin într-o privință, și anume în ideea că opoziția dintre natură și convenție sau artă corespunde opoziției dintre adevăr și falsitate, dintre realitate și aparență, dintre lucrurile primare sau originare și cele secundare sau create de om, ca și celei dintre obiectele cunoașterii raționale și obiectele opiniei înșelătoare. Această opoziție corespunde, în viziunea lui Platon, și celei dintre lucrurile care sunt „născute printr-un procedeu divin“ sau „create printr-o artă divină“ și „cele alcătuite din ele de om…, create printr-una

omenească“[22] Toate acele lucruri a căror valoare intrinsecă el vrea s-o evidențieze sunt socotite deci de Platon a fi naturale, prin opoziție cu cele artificiale. Astfel, el insistă în *Legile* că sufletul trebuie considerat a fi anterior tuturor lucrurilor materiale și că despre el trebuie spus că există de la natură: „Aproape toți oamenii... sunt neștiutori cu privire la puterile sufletului și îndeosebi cu privire la originea lui. Ei nu știu că el se numără printre lucrurile dintâi, anterioare tuturor corpurilor... Folosind cuvântul « natură », ei vor să descrie lucrurile care au fost create primele; dacă se dovedește însă că sufletul e anterior altor lucruri (și nu, bunăoară, focul sau aerul),... atunci despre suflet se poate spune cu deplină îndreptățire că este natural în sensul cel mai veridic al cuvântului.“[23] (Platon reafirmă aici vechea sa teorie că sufletul e mai strâns înrudit cu Formele sau Ideile decât corpul; teorie pe care se sprijină și doctrina platoniciană a nemuririi sufletului.)

Platon însă nu susține doar că sufletul este anterior altor lucruri, fiind ca atare eminamente „natural“; el folosește adesea termenul „natură“, cu referire la om, și ca denumire pentru facultățile spirituale, pentru înzestrările sau talentele naturale, încât putem spune că „natura“ unui om este aproape același lucru cu „sufletul“ lui; ea este principiul divin prin care omul participă la Formă sau Idee, la primogenitorul divin al speciei sale. Iar termenul de specie (sau gen sau neam) este frecvent folosit într-un sens foarte asemănător. „Specia“ fiind unită prin faptul că descinde din același primogenitor, ea trebuie să fie unită și printr-o natură comună. Așa se face că termenii „natură“ și „specie“ („neam“) sunt adesea folosiți de Platon ca sinonime, de exemplu atunci când vorbește despre „neamul filozofilor“ și despre cei ce au „fire (natură) filozofică“; încât ambii acești termeni sunt strâns înrudiți cu termenii „esență“ și „suflet“.

Teoria platoniciană a „naturii“ ne sugerează un alt mod de abordare a metodologiei sale istoriciste. Întrucât sarcina științei în general pare a fi aceea de a examina adevărata natură

a obiectelor de care se ocupă, sarcina științei sociale sau politice este să examineze natura societății omenești și a statului. Or, în concepția lui Platon, natura unui lucru este originea lui; sau, cel puțin, este determinată de această origine. Metoda oricărei științe va consta deci în investigarea originii lucrurilor (a „cauzelor" lor). Acest principiu, când este aplicat la știința societății și a politicii, conduce la cerința de a examina originea societății și a statului. Istoria deci nu va fi studiată de dragul ei înseși, ci va servi drept Metodă a științelor sociale. *Aceasta este metodologia istoricistă.*

Care este natura societății omenești, a statului ? Potrivit metodelor istoriciste, această problemă fundamentală a sociologiei trebuie reformulată după cum urmează: care este originea societății și a statului ? Răspunsul dat de Platon la această întrebare în *Republica,* precum și în *Legile*[24], concordă cu poziția numită în cele de mai sus naturalism spiritual. Originea societății este o convenție, un *contract social.* Nu este însă numai atât; ea este o convenție naturală, adică o convenție bazată pe natura umană, mai precis, pe natura socială a omului.

Această natură socială a omului își are originea în *imperfecțiunea individului uman.* În opoziție cu Socrate[25], Platon susține că individul uman nu-și poate fi suficient sieși, din pricina limitărilor inerente naturii umane. Deși Platon relevă că există grade foarte diferite de perfecțiune umană, se dovedește că și acei foarte puțini oameni relativ perfecți depind totuși de alții (mai puțin perfecți); dacă nu altfel, atunci măcar pentru ca aceștia să facă pentru ei muncile murdare, manuale[26]. În felul acesta, chiar și „firile rare și alese" care se apropie de perfecțiune depind de societate, de stat. Ele pot atinge perfecțiunea numai în și prin stat; statul perfect trebuie să le ofere „habitatul social" potrivit, fără de care s-ar strica și ar degenera. Statul trebuie plasat deci mai presus de individ, deoarece numai statul își poate fi suficient sieși („autarhic"), poate fi perfect și capabil să îndrepte inevitabilele imperfecțiuni ale individului.

Societatea și individul sunt deci interdependente. Fiecare datorează existența sa celuilalt. Societatea își datorează existența naturii umane, în particular faptului că aceasta nu-și este suficientă sieși; iar individul își datorează existența societății, el nefiindu-și suficient sieși. Dar în cadrul acestui raport de interdependență, superioritatea statului asupra individului se manifestă în diverse moduri; de exemplu, în faptul că sămânța decăderii și dezbinării într-un stat perfect nu încolțește în statul însuși, ci în indivizi; ea rezidă în imperfecțiunea sufletului uman, a naturii umane; mai precis, în faptul că neamul omenesc tinde să degenereze. La această problemă, a originilor degenerării politice și a dependenței ei de degenerarea naturii umane, voi reveni puțin mai încolo; înainte de aceasta, aș vrea însă să fac câteva comentarii privitor la unele din caracteristicile sociologiei platoniciene, mai ales la versiunea oferită de Platon a teoriei contractului social și la viziunea sa despre stat ca supraindivid, adică privitor la versiunea platoniciană a teoriei biologice sau organice a statului.

Nu putem spune cu certitudine dacă teoria potrivit căreia legile își au obârșia într-un contract social a fost avansată pentru prima dată de Protagoras sau de Lycophron (despre a cărui teorie vom discuta în capitolul următor). În orice caz, ideea este strâns înrudită cu convenționalismul lui Protagoras. Faptul că Platon a combinat în mod conștient unele idei convenționaliste, și chiar o versiune a teoriei contractualiste, cu naturalismul său, este prin el însuși un indiciu că, în forma lui inițială, convenționalismul n-a susținut caracterul totalmente arbitrar al legilor; iar remarcile lui Platon despre Protagoras confirmă acest lucru[27]. Cât de conștient a fost Platon de prezența unui element convenționalist în versiunea dată de el naturalismului se poate vedea dintr-un pasaj din *Legile.* Platon întocmește aici o listă a variatelor principii pe care se poate întemeia autoritatea politică, menționând naturalismul biologic al lui Pindar (vezi mai sus), adică „principiul că cei mai tari trebuie să conducă,

iar cei mai slabi să fie conduși", spunând că acesta este un principiu „conform cu natura, după cum a spus odată poetul teban Pindar". Platon pune acest principiu în contrast cu un altul, pe care îl recomandă arătând că în el se îmbină convenționalismul cu naturalismul: „Dar mai există... o teză, care reprezintă principiul cel mai înalt din toate, și anume că oamenii înțelepți trebuie să fie în frunte și să guverneze, iar cei lipsiți de înțelepciune să-i urmeze; ceea ce, o, Pindar, cel mai desăvârșit dintre poeți, nu este nicidecum potrivnic naturii, ci cât se poate de natural; pentru că nu reclamă o constrângere exterioară, ci o suveranitate cu adevărat naturală a legii, întemeiată pe consimțământ reciproc."[28]

În *Republica* găsim elemente ale teoriei convenționaliste a contractului combinate similar cu elemente ale naturalismului (și utilitarismului). „O cetate se naște — aflăm acolo — deoarece fiecare dintre noi nu este autonom, ci duce lipsă de multe... Or... există altă pricină pentru întemeierea unei cetăți ?... Oamenii se strâng mulți într-un loc spre a fi părtași și a se întrajutora... Fiecare dă ceva altuia... sau ia ceva, socotind că este în propriul lui interes."[29] Așadar, locuitorii se adună laolaltă pentru ca fiecare să-și poată realiza interesul său; ceea ce constituie un element al teoriei contractualiste. În spatele acestei tendințe stă însă faptul că indivizii nu sunt autonomi, fapt ce ține de natura umană; acesta este un element naturalist. Iar acest element este apoi dezvoltat astfel: „Fiecare dintre noi nu este întru totul asemănător celuilalt, ci se deosebește prin fire; și fiecare se îndreaptă către altă îndeletnicire... Și când ar lucra cineva mai bine ? Oare atunci când ar practica mai multe meserii sau când ar practica numai una ?... De aici rezultă că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa."

Este introdus în felul acesta principiul economic al diviziunii muncii (reamintindu-ne afinitatea dintre istoricismul lui Platon și interpretarea materialistă a istoriei). Dar acest principiu este bazat aici pe un element al naturalismului

biologic, și anume pe inegalitatea naturală dintre oameni. La început, această idee este introdusă discret și oarecum inocent. Vom vedea însă în capitolul următor că ea are ample consecințe; într-adevăr, singura diviziune cu adevărat importantă a muncii se dovedește a fi aceea dintre cârmuitori și supuși, întemeiată chipurile pe inegalitatea naturală dintre stăpâni și sclavi, dintre înțelepți și ignoranți.

Am văzut că în poziția lui Platon este prezent un important element convenționalist și un element de naturalism biologic; ceea ce nu ne surprinde, dacă ne gândim că poziția sa este, în ansamblu, cea a naturalismului spiritual care, fiind vagă, se pretează lesne la orice combinații de acest fel. Această versiune spiritualistă a naturalismului este formulată, poate, cel mai bine în *Legile.* „Oamenii spun — scrie Platon — că lucrurile cele mai mari și mai frumoase sunt cele naturale..., și că lucrurile mai meschine sunt artificiale." Cu această părere este și el de acord; mai departe însă el îi atacă pe materialiștii care spun că „focul și apa, pământul și aerul există toate de la natură... și că toate legile normative sunt pe de-a-ntregul artificiale și nenaturale, întemeiate pe superstiții ce nu sunt adevărate." Împotriva acestui punct de vedere, el arată mai întâi că nici corpurile și nici elementele nu există cu adevărat, „de la natură"[30], ci sufletul (am citat mai sus acest pasaj); de unde trage concluzia că ordinea și legea sunt și ele în mod necesar de la natură, de vreme ce își au izvorul în suflet. „Dacă sufletul este anterior corpului, atunci lucrurile care depind de suflet (adică cele spirituale) sunt și ele anterioare celor ce depind de corp... Iar sufletul rânduiește și îndrumă toate lucrurile." Aceasta oferă baza teoretică doctrinei după care „legile și instituțiile bine întocmite există în chip natural, și nu în virtutea a ceva inferior naturii, deoarece se nasc din rațiune și din gândirea adevărată." Iată o formulare clară a naturalismului spiritual, pe care Platon îl combină cu opinii pozitiviste de factură conservatoare: „Legislația chibzuită și prudentă își va afla un reazem de nădej-

de, pentru că legile, odată formulate în scris, vor rămâne neschimbate."

Din toate acestea se poate vedea că argumentele derivate din naturalismul spiritual al lui Platon nu sunt de nici un ajutor în căutarea răspunsului la vreuna din întrebările ce se pot pune privitor la „justețea" sau caracterul „natural" al diferitelor legi particulare. Naturalismul spiritual este mult prea vag pentru a putea fi aplicat la vreo problemă practică. El poate oferi unele argumente generale în favoarea conservatorismului, și cam atât. În practică, totul este lăsat pe seama înțelepciunii marelui legiuitor (un filozof asemănător divinității, a cărui imagine, mai ales cea zugrăvită în *Legile*, este neîndoielnic un autoportret; vezi și capitolul 8). Spre deosebire de naturalismul său spiritual, însă, teoria platoniciană a interdependenței dintre societate și individ oferă rezultate mai concrete; la fel și naturalismul său biologic antiegalitar.

VII

Am văzut în cele de mai sus că grație faptului că-și este suficient, statul ideal i se înfățișează lui Platon ca un individ perfect, în timp ce cetățeanul individual este văzut ca o copie imperfectă a statului. Odată cu această viziune, care face din stat un fel de supraorganism sau Leviathan, își face apariția în Occident așa-numita teorie organică sau biologică a statului. Principiile acestei teorii vor fi criticate mai târziu.[31] Aici vreau doar să atrag atenția asupra faptului că Platon nu apără această teorie și nici nu s-ar putea spune că o formulează explicit. Este însă clar că o împărtășește în mod implicit; în fapt, analogia fundamentală dintre stat și individul uman este unul din laitmotivele *Republicii*. Merită menționat, în legătură cu aceasta, că analogia servește pentru a înlesni analiza individului, și nu a statului. S-ar putea susține, eventual, că Platon (poate sub influența lui Alcmaion) nu

oferă atât o teorie biologică a statului, cât o teorie politică a individului uman.[32] Acest punct de vedere concordă, cred, pe deplin cu doctrina sa că individul este mai prejos decât statul, un fel de copie imperfectă a acestuia. În chiar locul în care Platon introduce analogia sa fundamentală, ea este folosită în acest mod, ca o metodă, adică, de explicare și elucidare a individului. Cetatea, ni se spune acolo, este mai mare decât individul și de aceea e mai ușor de examinat. Platon oferă acest considerent drept temei pentru a sugera „să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea... N-ar fi [astfel] nădejde mai bună să vedem și ceea ce căutăm?"

Din felul cum introduce analogia sa fundamentală, putem vedea că Platon ia existența ei ca pe un lucru de la sine înțeles. Faptul acesta este, cred, o expresie a nostalgiei sale după un stat unit și armonios, „organic", după o societate de un tip mai primitiv. (Vezi capitolul 10.) Orașul-stat trebuie să rămână mic, spune el, și să crească doar atât cât creșterea sa nu i-ar primejdui unitatea. Întreaga cetate trebuie, prin natura sa, să fie una și nu mai multe.[33] Platon subliniază astfel caracterul de „unitate" al cetății sale, individualitatea ei. Dar, în același timp, subliniază „multiplicitatea" individului uman. În analiza pe care o face sufletului individual și în distingerea celor trei părți ale acestuia — rațiunea, energia și instinctele animale — corespunzătoare celor trei clase din statul său paznicii, războinicii și lucrătorii (care continuă încă „să se ghiftuiască întocmai ca vitele", după cum a spus Heraclit), Platon merge până la a opune aceste părți una alteia ca și cum ar fi „persoane distincte și învrăjbite"[34]. „Ni se spune, astfel, — scrie Grote — că deși omul este în aparență Unul, el este în realitate Mulți..., pe când Comunitatea perfectă, deși aparent Multiplă, este în realitate Una." E clar că aceasta corespunde caracterului Ideal al statului, față de care individul e un fel de copie nedesăvârșită. Un accent atât de puternic pus pe unitate sau totalitate — îndeosebi a statului; posibil și a lumii întregi — poate fi numit „holism". Holismul lui Pla-

ton este, cred, strâns legat de colectivismul tribal menționat în capitolele precedente. Platon tânjea după unitatea pierdută a vieții tribale. O viață de schimbări, în mijlocul unei revoluții sociale, îi apărea nereală. Numai o totalitate stabilă, colectivul permanent, are realitate; nu și indivizii trecători. Este „natural“ ca individul să se subordoneze întregului, care nu e o simplă adunare de indivizi, ci o unitate „naturală“ de ordin mai înalt.

Platon oferă multe descrieri sociologice remarcabile ale modului de viață social socotit de el „natural“, adică tribal și colectivist: „Legea ... — scrie el în *Republica* — orânduiește ca în întreaga cetate să existe fericirea, punându-i în acord pe cetățeni prin convingere și constrângere, făcându-i să-și facă parte unul altuia din folosul pe care fiecare poate să-l aducă obștii. Legea face să fie în cetate astfel de oameni, nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea, ci ca ea să-i folosească pentru a întări coeziunea cetății.“[35] Că în acest holism este prezent un estetism emoțional, o aspirație spre frumos, se poate vedea, de exemplu, dintr-o remarcă făcută în *Legile*: „Orice artist... execută partea în vederea întregului, și nu întregul în vederea părții.“ În același loc găsim și o formulare cu adevărat clasică a holismului politic: „Voi sunteți creați în vederea întregului, și nu întregul pentru voi.“ În cadrul acestui întreg, indivizii și grupurile de indivizi, cu inegalitățile lor naturale, trebuie să-și ofere serviciile lor specifice și foarte inegale.

Toate acestea ar fi dovezi că teoria lui Platon este o formă a teoriei organice a statului, chiar dacă el n-ar vorbi nicăieri expres despre stat ca despre un organism. Dar cum el face și acest lucru, nu poate fi nici o îndoială că trebuie să-l caracterizăm drept un exponent, sau mai degrabă drept unul dintre pionierii acestei teorii. Versiunea dată de el acestei teorii poate fi calificată drept personalistă sau psihologică, întrucât ea descrie statul nu doar în general, ca fiind asemănător cu un organism sau altul, ci ca fiind analog individului uman, mai precis încă, sufletului omenesc. În particular, maladia

statului, destrămarea unității sale, corespunde maladiei sufletului omenesc, a naturii umane. În fapt, maladia statului nu este doar corelată cu coruperea naturii umane, ci este de-a dreptul efectul acesteia, mai precis efectul degradării membrilor clasei guvernante. Fiecare din fazele tipice ale degenerării statului este pricinuită de o fază corespunzătoare a degenerării sufletului omenesc, a naturii umane, a genului uman. Și, cum această degenerare morală se bazează, în concepția lui Platon, pe degenerarea rasială, am putea spune că elementul biologic din naturalismul lui Platon se dovedește, finalmente, a avea rolul cel mai important în întemeierea istoricismului său. Pentru că istoria decăderii primului stat, a statului perfect, nu este altceva decât istoria degenerării biologice a genului uman.

VIII

Am menționat în capitolul precedent că problema începutului schimbării și decăderii constituie una din dificultățile majore de care se lovește teoria istoricistă platoniciană a societății. Despre primul oraș-stat, natural și perfect, nu se poate presupune că purta înăuntrul său germenele disoluției, „pentru că o cetate ce poartă în ea însăși germenele disoluției este, tocmai de aceea, imperfectă“[36]. Platon încearcă să depășească această dificultate dând vina pe legea sa istorică, biologică și poate chiar cosmologică a degenerării, și nu pe forma politică particulară a cetății sale prime sau perfecte[37]: „Orice lucru apărut trebuie să și piară.“ Dar această teorie generală nu oferă o soluție pe deplin mulțumitoare, pentru că nu explică de ce nici chiar un stat suficient de perfect nu se poate sustrage legii decăderii. Și într-adevăr, Platon dă de înțeles că decăderea istorică ar fi putut să fie evitată[38], dacă guvernanții primului stat, ai statului natural, ar fi fost filozofi exersați. Dar n-au fost. Nu fuseseră deprinși (cum cere el pentru cârmuitorii cetății sale paradisiace) cu matematica

și cu dialectica; iar pentru a evita degenerarea, ei ar fi trebuit să fie inițiați în misterele mai înalte ale eugeniei, știința „menținerii purității tagmei paznicilor", și ale evitării amestecului, în vinele lor, a metalelor nobile cu metalele vulgare ale lucrătorilor. Aceste mistere înalte sunt însă greu de deslușit. Platon distinge net, în domeniile matematicii, acusticii și astronomiei, între simpla opinie (înșelătoare), întinată de experiență și care nu poate ajunge la exactitate, rămânând la un nivel scăzut, și cunoașterea rațională pură, care este exactă și independentă de experiența senzorială. El aplică această distincție și în domeniul eugeniei. O artă doar empirică a împerecherilor nu poate fi precisă, adică nu poate păstra o puritate desăvârșită a rasei. Aceasta explică decăderea cetății originare, care este atât de bine întocmită, atât de asemănătoare Formei sau Ideii, încât „o cetate astfel organizată este anevoie de zdruncinat". Dar, continuă Platon, „iată cum se ajunge la destrămarea ei" și schițează în continuare teoria sa despre împerecheri, Număr și Căderea Omului.

Toate plantele și animalele, ne spune el, trebuie fecundate potrivit unor perioade bine determinate, dacă vrem să evităm sterilitatea și degenerarea. Cârmuitorii statului ideal vor avea anumite cunoștințe despre aceste perioade, care sunt legate de lungimea vieții fiecărei specii, și le vor aplica la înmulțirea rasei stăpânitoare. Aceasta nu va fi, totuși, o cunoaștere rațională, ci doar una empirică; ea va rezulta din *„calcul ajutat de (sau bazat pe) percepție"* (cf. citatul următor). Dar, așa cum spuneam adineauri, percepția și experiența nu pot fi niciodată exacte și sigure, deoarece nu au ca obiect Forme sau Idei pure, ci lumea lucrurilor schimbătoare; și cum paznicii nu au la dispoziție o cunoaștere de un soi mai bun, puritatea progeniturii nu poate fi menținută și degenerarea rasială devine inevitabilă. Iată cum explică Platon aceste lucruri: „Deși cârmuitorii cetății pe care i-ați educat sunt înțelepți, ei nu vor afla totuși deloc mai bine, prin raționament însoțit de observație, momentul fecundității și al sterilității

rasei voastre“ (adică a oamenilor, ca deosebiți de animale), „ci vor nesocoti acele momente“. Fiind lipsiți de o metodă pur rațională[39], ei vor greși și „vor zămisli copii atunci când nu se cuvine“. În continuare Platon sugerează într-un fel destul de misterios, că acum există o cale de a evita acest lucru, prin descoperirea unei științe pur matematice și raționale, care, prin „Numărul platonician“ (număr ce determină Perioada potrivită a speței umane), deține cheia spre legea fundamentală a eugeniei superioare. Cum însă paznicii din vechime ignorau mistica pitagoreică a numerelor, iar odată cu ea și această cheie a științei superioare a procreației, statul altminteri perfect n-a putut evita decăderea. După ce dezvăluie parțial secretul acestui număr misterios, Platon continuă: „Acest număr este ... stăpân ... pe zămislirea mai bună și mai rea; număr pe care, necunoscându-l, paznicii voștri vor uni mirese și miri când nu trebuie[40]. Atunci se vor naște copii lipsiți de o natură bună și de o soartă bună. Chiar și cei mai buni dintre aceștia se vor dovedi nevrednici atunci când vor succeda la putere părinților lor“ și vor începe, paznici fiind, să neglijeze educația muzicală și gimnastica, iar mai cu seamă supravegherea însoțirilor. „Or, cârmuitorii proveniți dintre aceștia nu vor fi îndeajuns de buni păzitori spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca și alor voastre — cea de aur, de argint, de aramă și de fier. Amestecându-le laolaltă argintul cu fierul și aurul cu arama, vor apărea o Iregularitate și un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna Război și Ură. Trebuie deci spus că Vrajba este partea acestui neam, oriunde ar apărea.“

Aceasta este povestea platoniciană a Numărului și a Căderii Omului. Ea constituie baza sociologiei istoriciste a lui Platon, în particular a legii sale fundamentale privind revoluțiile sociale, discutată în capitolul precedent[41]. Pentru că degenerarea rasială explică originea dezbinării înăuntrul clasei dominante, iar odată cu aceasta și originea întregii dezvoltări istorice. Dezbinarea lăuntrică a naturii umane, scindarea sufletului, duce la scindarea clasei dominante. Și la fel ca

la Heraclit, războiul, războiul de clasă, este tatăl și promotorul tuturor schimbărilor și al istoriei omului, care nu este altceva decât istoria decăderii societății. Vedem că istoricismul idealist al lui Platon se sprijină în cele din urmă nu pe o bază spirituală, ci pe una biologică; se sprijină pe un fel de metabiologie[42] a speciei umane. Platon a fost nu numai un naturalist care a formulat o teorie biologică a statului; el a fost și primul care a formulat o teorie biologică și rasială a dinamicii sociale, a istoriei politice. „Numărul platonician – spune Adam[43] — constituie astfel cadrul în care se plasează « filozofia istoriei » a lui Platon.“

Cred că e bine să închei această schiță a sociologiei descriptive a lui Platon printr-un rezumat și o apreciere.

Platon a izbutit să ofere o reconstituire uimitor de adevărată, deși, firește, întrucâtva idealizată, a unei societăți grecești timpurii tribale și colectiviste, similare celei din Sparta. O analiză a forțelor, îndeosebi economice, care amenință stabilitatea unei asemenea societăți îi dă posibilitatea să descrie strategia generală ca și instituțiile sociale necesare pentru a bloca schimbările. În plus, el oferă o reconstrucție rațională a dezvoltării economice și istorice a orașelor-state grecești.

Importanța acestor reușite este diminuată de ura sa față de societatea în care trăia și de atașamentul său romantic față de vechea formă tribală de viață socială. Această atitudine este cea care l-a condus la formularea unei legi de nesusținut a dezvoltării istorice — legea degenerării sau decăderii universale. Și tot ea este răspunzătoare pentru elementele iraționale, fantastice și romantice din analiza sa altminteri remarcabilă. Pe de altă parte, tocmai interesul său personal și atitudinea sa părtinitoare i-au dat o privire mai pătrunzătoare, făcând astfel posibile reușitele sale. El a derivat teoria sa istoricistă din doctrina filozofică fantezistă că lumea vizibilă schimbătoare este doar o copie degradată a unei invizibile lumi neschimbătoare. Dar această ingenioasă încercare de a combina pesimismul istoric cu un optimism ontologic duce, când este elaborată, la dificultăți. Aceste dificultăți l-au silit

să adopte un naturalism biologic, care duce (împreună cu „psihologismul“[44], adică teoria după care societatea depinde de „natura umană“ a membrilor săi) la misticism și superstiție, culminând cu o pseudorațională teorie matematică a procreației. Ele au pus chiar în primejdie impresionanta unitate a edificiului său teoretic.

IX

Aruncând o privire în urmă asupra acestui edificiu, să examinăm pe scurt planul său arhitectonic[45]. Acest plan, conceput de o minte măiastră, dă în vileag un dualism metafizic fundamental în gândirea lui Platon. Pe tărâmul logicii, acest dualism îmbracă forma opoziției dintre universal și particular. Pe tărâmul speculației matematice, el îmbracă forma opoziției dintre Unu și Multiplu. Pe tărâmul epistemologiei, avem opoziția dintre cunoașterea rațională bazată pe gândirea pură și opinia bazată pe experiențe particulare. În domeniul ontologiei, avem opoziția dintre realitatea unică, originară, invariabilă și adevărată, și aparențele multiple, variabile și înșelătoare; între ființa pură și devenire sau, mai precis, schimbare. În domeniul cosmologiei, opoziția dintre ceea ce generează și ceea ce, fiind generat, este sortit și pieirii. În etică, opoziția dintre bine, adică ceea ce asigură dăinuirea, și rău, adică ceea ce corupe. În politică, opoziția dintre unul colectiv, statul, care poate să ajungă la perfecțiune și autarhie, și marea masă a oamenilor — multiplul format din indivizi, oamenii particulari care rămân cu necesitate nedesăvârșiți și dependenți și ale căror particularități urmează a fi suprimate de dragul unității statului (vezi capitolul următor). Iar toată această filozofie dualistă s-a născut, cred, din dorința presantă de a explica contrastul dintre viziunea unei societăți ideale și detestabila stare de lucruri reală din domeniul social — contrastul dintre o societate stabilă și o societate aflată în plină revoluție.

PROGRAMUL POLITIC AL LUI PLATON

CAPITOLUL 6
Dreptatea totalitară

După ce am analizat sociologia lui Platon, este ușor să prezentăm programul său politic. Revendicările sale fundamentale pot fi exprimate prin două formule, dintre care prima corespunde teoriei sale idealiste a schimbării și repausului, iar cea de a doua, naturalismului său. Formula idealistă este: *Opriți orice schimbare politică!* Schimbarea e funestă, repausul e divin[1]. Orice schimbare poate fi oprită dacă statul devine o copie exactă a originalului său, adică a Formei sau Ideii de cetate. La întrebarea cum poate fi realizat acest lucru, putem răspunde cu formula naturalistă: *Înapoi la natură!* Înapoi la statul originar al strămoșilor noștri, la statul primitiv întemeiat în conformitate cu natura umană și, în consecință, stabil; înapoi la patriarhia tribală a epocii de dinaintea Căderii, la dominația de clasă naturală a minorității înțelepte asupra mulțimii ignorante.

Cred că, practic, toate elementele programului politic al lui Platon pot fi derivate din aceste imperative. Acestea se bazează, la rândul lor, pe istoricismul său; și se cer combinate cu doctrinele sale sociologice privitoare la condițiile de stabilitate a dominației de clasă. Am în vedere următoarele elemente principale:

A) Împărțirea strictă în clase; clasa dominantă, formată din păstori și din câini de pază, trebuie separată strict de turma omenească.

B) Identificarea destinului statului cu cel al clasei dominante; preocupare exclusivă pentru această clasă și pentru unitatea ei; și, în interesul acestei unități, reguli rigide privind creșterea și educația membrilor acestei clase, ca și o supraveghere și colectivizare strictă a intereselor acestora.

Din aceste elemente principale pot fi derivate altele, ca de pildă:

C) Clasa dominantă deține monopolul unor lucruri cum sunt virtuțile și exercițiile militare, dreptul de a purta arme și de a primi educație de orice fel; în schimb este exclusă de la orice participare la activități economice, și în special de la agonisirea de bani.

D) Trebuie să existe o cenzură asupra tuturor activităților intelectuale ale clasei dominante și o propagandă continuă menită să modeleze și să unifice spiritele. Trebuie împiedicată sau suprimată orice inovație în domeniile educației, legislației și religiei.

E) Statul trebuie să fie autarhic. Să tindă spre o economie închisă; căci altminteri cârmuitorii ori vor fi dependenți de negustori, ori vor deveni ei înșiși negustori. Prima din aceste alternative le-ar submina puterea, a doua ar submina unitatea lor și stabilitatea statului.

Cred că acestui program i se potrivește bine caracterizarea de totalitar. Și el se întemeiază, în mod sigur, pe o sociologie istoricistă.

Dar oare asta e tot? Nu există și alte trăsături ale programului lui Platon, elemente ce nu sunt nici totalitare, nici bazate pe istoricism? Cum rămâne cu dorința sa arzătoare de Bine și Frumos, sau cu iubirea sa de Înțelepciune și Adevăr? Cu imperativul său ca înțelepții, filozofii să cârmuiască? Cum rămâne cu speranțele sale de a-i face virtuoși și totodată fericiți pe cetățenii statului său? Și cu exigența sa ca statul să se întemeieze pe Dreptate? Chiar și autori care-l critică pe Platon consideră că doctrina sa politică, în pofida anumitor similitudini, se deosebește clar de totalitarismul modern prin aceste scopuri ale ei — fericirea cetățenilor și domnia drep-

tății. De exemplu Crossman, pentru a cărui atitudine critică este dătătoare de seamă remarca sa că „filozofia lui Platon reprezintă cel mai furibund și mai profund atac la adresa ideilor liberale din câte se cunosc în istorie“[2], pare a crede, totuși, că Platon plănuia „edificarea unui stat perfect, în care fiecare cetățean să fie cu adevărat fericit“. Un alt exemplu este Joad, care poartă o discuție, de oarecare amploare, asupra asemănărilor dintre programul lui Platon și cel al fascismului, dar afirmă, în același timp, că între cele două există deosebiri fundamentale, dat fiind că în statul ideal al lui Platon „omul de rând... dobândește acea fericire care se potrivește cu firea sa“ și pentru că acest stat este clădit pe ideile „unui bine absolut și ale unei dreptăți absolute“.

În ciuda unor astfel de argumente, eu cred că programul politic al lui Platon, departe de a fi superior din punct de vedere moral totalitarismului, este, în fond, identic cu acesta. Cred că obiecțiile față de acest punct de vedere se întemeiază pe o prejudecată veche și adânc înrădăcinată în favoarea idealizării lui Platon. Cât de mult a făcut Crossman pentru semnalarea și distrugerea acestei înclinații se poate vedea din următorul pasaj: „Înaintea Marelui război... Platon... era rareori condamnat pe față ca un reacționar, hotărât potrivnic fiecărui principiu din crezul liberal. Era, dimpotrivă, înălțat pe un piedestal superior,... îndepărtat de viața practică, visând la o transcendentă Cetate divină.“[3] Totuși, nici Crossman însuși nu e străin de această tendință pe care o denunță răspicat. Este interesant cum această tendință a putut să persiste vreme atât de îndelungată, în ciuda faptului că Grote și Gomperz evidențiaseră caracterul reacționar al unor doctrine din *Republica* și *Legile*. Dar nici chiar ei n-au sesizat toate implicațiile acestor doctrine; ei nu s-au îndoit niciodată că Platon a fost în esență un gânditor umanist. Cât despre criticile lor, ele au fost ignorate, sau interpretate ca o neînțelegere a lui Platon, pe care creștinii l-au considerat un „creștin înainte de Hristos“, iar revoluționarii au văzut în el un revoluționar. Acest gen de credință totală în Platon este,

fără îndoială, încă dominant, iar Field, de exemplu, găsește necesar să-și prevină cititorii că „pe Platon îl vom înțelege cu totul greșit dacă îl vom considera un gânditor revoluționar". Lucru, firește, cum nu se poate mai adevărat; iar avertismentul, evident, nu ar fi avut nici un rost dacă tendința de a face din Platon un gânditor revoluționar, sau cel puțin un partizan al progresului, n-ar fi fost larg răspândită. Numai că și Field însuși are același fel de credință în Platon, pentru că atunci când, ceva mai departe, spune că Platon s-a aflat „într-o puternică opoziție cu tendințele noi și subversive" din epoca sa, se vede că acceptă cu mare ușurință calificarea de subversive dată de Platon acestor noi tendințe. Dușmanii libertății i-au acuzat dintotdeauna de subversiune pe apărătorii ei, și au izbutit aproape întotdeauna să-i convingă de aceasta pe oamenii cinstiți și bine intenționați.

Idealizarea marelui idealist și-a pus amprenta nu numai asupra interpretărilor date scrierilor lui Platon, ci și asupra traducerilor lor. Expresii vehemente ale lui Platon, nepotrivite cu ceea ce traducătorul socotește că s-ar cuveni să spună un exponent al umanitarismului, sunt adesea atenuate sau răstălmăcite. Această tendință se vădește chiar și în felul cum este tradus titlul așa-numitei „Republici" a lui Platon. Primul lucru care ne vine în minte când auzim acest titlu este că autorul trebuie să fie un liberal, dacă nu cumva chiar revoluționar. Or, titlul „Republica" ne vine din tălmăcirea latină a unui cuvânt grecesc ce nu avea astfel de asociații și care s-ar traduce corect prin „Constituția" sau „Orașul-stat" sau „Statul". Traducerea încetățenită „Republica" a contribuit, fără îndoială, la convingerea generală că Platon nu putea să fie un reacționar.

Având în vedere tot ce spune Platon despre Bine, Dreptate și celelalte Idei menționate, teza mea că revendicările sale politice sunt pur totalitare și antiumanitare se cere apărată. În vederea acestei apărări, voi întrerupe, pe parcursul următoarelor patru capitole, analiza istoricismului, spre a mă concentra asupra examinării critice a Ideilor etice menționate

și a rolului lor în revendicările politice ale lui Platon. În capitolul de față voi examina Ideea de Dreptate; în următoarele trei capitole voi examina doctrina că cei mai înțelepți și mai buni trebuie să cârmuiască, apoi Ideile de Adevăr, Înțelepciune, Bine și Frumos.

I

Ce avem în vedere, de fapt, atunci când vorbim de „Dreptate“ ? Chestiunile verbale de acest fel nu mi se par deosebit de importante și nici nu cred că e posibil să li se dea un răspuns precis, dat fiind că astfel de termeni se folosesc totdeauna în sensuri variate. Totuși, cred că cei mai mulți dintre noi, îndeosebi cei cu vederi generale umanitare, înțeleg prin „Dreptate“ lucruri cum ar fi: a) o distribuție egală a poverii cetățeniei, adică a acelor limitări ale libertății pe care viața socială le face necesare[4]; b) tratamentul egal al cetățenilor în fața legii, cu condiția, firește, ca c) legile să nu favorizeze ori să defavorizeze cetățenii individuali, grupuri sau clase; d) imparțialitatea organelor judecătorești; și e) o participare egală la avantajele (și nu doar la sarcina) pe care apartenența la un stat le poate oferi cetățenilor săi. Dacă la Platon „dreptatea“ ar fi însemnat ceva de acest fel, atunci aserțiunea mea că programul său este pur totalitar ar fi fost evident greșită, iar dreptate ar fi avut toți cei care cred că politica lui Platon avea o bază umanitaristă acceptabilă. Fapt este însă că el înțelegea prin „dreptate“ ceva cu totul diferit.

Ce înțelegea Platon prin „dreptate“ ? Eu susțin că în *Republica* el folosea acest termen ca simplu sinonim pentru „ceea ce este în interesul statului ideal“. Și ce anume este în interesul acestuia? Să blocheze orice schimbare, prin menținerea unei rigide împărțiri în clase și a dominației de clasă. Dacă interpretarea mea este corectă, va trebui să spunem că revendicarea platoniciană a dreptății nu anulează caracterul totalitar al programului său; și să tragem concluzia că e riscant să te lași impresionat de simple cuvinte.

Dreptatea constituie tema centrală a *Republicii*; în fapt, subtitlul tradițional al acesteia este „Despre Dreptate". În cercetarea sa privind natura dreptății, Platon folosește metoda menționată[5] în capitolul precedent: întâi încearcă să descopere această Idee în stat, iar apoi încearcă să aplice rezultatul la individ. Nu se poate spune că întrebarea lui Platon „Ce este dreptatea ?" își află repede răspunsul; pentru că acesta este dat abia în Cartea a patra. Considerațiile ce conduc la acest răspuns vor fi analizate mai pe larg în continuarea acestui capitol. Pe scurt, ele sunt următoarele.

Cetatea se întemeiază pe natura umană, pe nevoile și limitările ei.[6] „Am stabilit și am spus de multe ori, dacă îți amintești, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare." De aici Platon trage concluzia că fiecare cetățean trebuie să-și vadă de îndeletnicirile sale: dulgherul să se limiteze la dulgherie, cizmarul la cizmărie. Totuși, nu rezultă mari prejudicii dacă doi lucrători își schimbă între ei locurile lor naturale. „Dar să presupunem că vreun meșteșugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa... s-ar apuca să intre în clasa războinicilor...; sau... că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic și paznic, dar că sfetnicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite;... cred că și tu socotești că schimbarea (meseriilor și ocupațiilor între ele) ca și înfăptuirea a mai multor lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate." Din acest argument, care este strâns înrudit cu principiul că portul de arme trebuie să fie o prerogativă de clasă, Platon trage concluzia sa finală că orice schimbare sau amestec între cele trei clase este în mod negreșit o nedreptate și că, deci, opusul acestei eventualități este dreptatea. „Nu este « *oikeiopragia* » clasei mercantile, a clasei auxiliarilor și a celei a paznicilor — aceasta înseamnă că fiecare face în cetate ceea ce îi aparține —... n-ar fi ea, « *oikeiopragia* », dreptatea... ?" Această concluzie este reafirmată și rezumată ceva mai departe: „Cetatea era dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, dintre cele trei, își fă-

cea propria-i treabă." Dar această formulare înseamnă că Platon identifică dreptatea cu principiul dominației de clasă și al privilegiilor de clasă. Deoarece principiul că fiecare clasă trebuie să-și vadă de propria ei treabă înseamnă, scurt și fără ocolișuri, că *statul este drept atunci când cârmuitorul cârmuiește, lucrătorul lucrează și*[7] *sclavul își acceptă condiția de sclav.*

După cum se vede, conceptul de dreptate al lui Platon diferă în chip fundamental de ideile noastre despre dreptate. Platon numește „drept" privilegiul de clasă, în timp ce noi înțelegem, de obicei, prin dreptate absența unor asemenea privilegii. Deosebirea nu se oprește însă aici. Noi înțelegem prin dreptate un gen de egalitate în tratamentul *indivizilor*, pe când Platon consideră dreptatea nu ca pe o relație între indivizi, ci ca pe o proprietate a *întregului stat*, întemeiată pe un anumit raport dintre clasele care îl formează. Statul este drept dacă e sănătos, puternic, unit, stabil.

II

Dar nu cumva Platon gândea bine ? Nu cumva „dreptatea" înseamnă ceea ce spunea el ? N-am intenția să discut o asemenea chestiune. Dacă cineva consideră că „dreptatea" înseamnă dominație necontestată a unei clase, eu voi răspunde pur și simplu că atunci sunt pentru nedreptate. Cu alte cuvinte, eu cred că nimic nu depinde de cuvinte și că totul depinde de revendicările noastre practice sau de propunerile pe care decidem să le adoptăm cu privire la politica de urmat. În spatele definiției date de Platon dreptății stă, în esență, exigența sa privind o dominație de clasă totalitară și hotărârea sa de a înfăptui acest deziderat.

Dar poate că avea totuși dreptate într-un alt sens ? Poate că ideea sa de dreptate corespundea modului în care grecii foloseau acest cuvânt ? Poate că grecii înțelegeau prin „dreptate" ceva holist, de felul „sănătății statului" — și n-ar

fi, în acest caz, cu totul incorect și anistoric să așteptăm de la Platon o anticipare a ideii noastre moderne de dreptate ca egalitate a cetățenilor în fața legii ? La această întrebare unii, într-adevăr, au răspuns afirmativ și au susținut că ideea holistă de „dreptate socială" a lui Platon este caracteristică pentru concepția greacă tradițională, pentru „spiritul grec" care, „spre deosebire de cel roman, nu era specific juridic", ci, mai degrabă, „specific metafizic"[8]. Numai că lucrurile nu stau așa. În fapt, modul cum foloseau grecii cuvântul „dreptate" era surprinzător de asemănător cu uzajul nostru individualist și egalitar.

Pentru a arăta acest lucru, mă voi referi întâi la Platon însuși, care în dialogul *Gorgias* (dialog mai timpuriu decât *Republica*) vorbește despre concepția potrivit căreia „dreptatea este egalitate" ca despre o concepție împărtășită de marea masă a poporului și care concordă nu numai cu „convenția", ci și cu „natura însăși". Mai pot apoi să-l citez pe Aristotel, alt oponent al egalitarismului, care, sub influența naturalismului lui Platon, a elaborat, între altele, teoria că unii oameni sunt din fire născuți să fie sclavi[9]. Nimeni nu putea fi mai puțin interesat să răspândească o interpretare egalitară și individualistă a termenului „dreptate". Totuși, când vorbește despre judecător, pe care îl descrie drept „o personificare a ceea ce e drept", Aristotel spune că este sarcina judecătorului „să restabilească egalitatea". El ne spune că „toți oamenii concep dreptatea ca pe un fel de egalitate", și anume ca pe o egalitate ce „privește persoanele". El crede chiar (dar de astă dată greșește) că cuvântul grecesc pentru „dreptate" ar deriva dintr-o rădăcină ce înseamnă „împărțire egală". (Ideea că „dreptatea" înseamnă un fel de „egalitate în împărțirea prăzii de război și a onorurilor între cetățeni" concordă cu vederile lui Platon din *Legile*, unde sunt deosebite două feluri de egalitate în împărțirea prăzii de război și a onorurilor — egalitatea „numerică" sau „aritmetică" și egalitatea „proporționată" ; dintre care cea de a doua ia în considerare măsura în care persoanele în cauză posedă virtute, bună creștere

și bogăție — și unde se spune că această egalitate proporționată reprezintă „dreptatea politică".) Iar când Aristotel discută despre principiile democrației, el spune că „dreptatea democratică este aplicarea principiului egalității aritmetice (ca deosebită de egalitatea proporționată)". Toate acestea nu sunt, desigur, doar impresia sa personală despre semnificația dreptății și poate nici doar o descriere a modului în care acest cuvânt era folosit, după Platon, sub influența dialogurilor *Gorgias* și *Legile*; ci este expresia unui uzaj universal, străvechi și totodată popular al cuvântului „dreptate".[10]

Având în vedere aceste dovezi, trebuie, cred, să spunem că interpretarea holistă și antiegalitară a dreptății în *Republica* a fost o inovație și că Platon încerca aici să prezinte dominația de clasă totalitară ca fiind „dreaptă", în timp ce oamenii înțelegeau îndeobște prin „dreptate" exact opusul.

Acest rezultat este surprinzător și ridică un număr de întrebări. De ce a susținut Platon, în *Republica*, că dreptatea înseamnă inegalitate, când, în uzul obișnuit, cuvântul acesta însemna egalitate? Singurul răspuns plauzibil mi se pare a fi acela că a dorit să facă propagandă în favoarea statului său totalitar, încercând să-i convingă pe oameni că acesta era statul cel „drept". Dar merita oare făcută o asemenea încercare, având în vedere că nu cuvintele contează, ci ceea ce semnificăm cu ajutorul lor? Bineînțeles că merita, după cum se poate vedea din faptul că a izbutit să-și convingă cititorii, chiar și pe cei de astăzi, că pledează sincer pentru dreptate, pentru acea dreptate care este ținta spre care ei năzuiesc. Și fapt e că a semănat astfel îndoieli și confuzie printre adepții egalitarismului și individualismului, care, sub influența autorității sale, au început să se întrebe dacă ideea sa de dreptate nu era cumva mai bună și mai adevărată decât ideile lor. Cum cuvântul „dreptate" simbolizează pentru noi un scop de asemenea importanță și cum atâția oameni sunt gata să accepte de dragul lui oricâte suferințe și să facă tot ce le stă în putință pentru a-l înfăptui, atragerea acestor forțe umanitare sau, cel puțin, paralizarea egalitarismului era, firește, un obiectiv

demn de a fi urmărit de către un adept al totalitarismului. Dar era oare conștient Platon că dreptatea însemna atât de mult pentru oameni? Era; pentru că iată ce scrie în *Republica*: „Când cineva face o nedreptate... curajul refuză să se deștepte în el... Dar când cineva crede că i se face o nedreptate? Oare nu trăiește el întru aceasta, nu se mânie și nu se însoțește în luptă cu ceea ce el crede că este drept, nu îndură și nu biruie el foamea, frigul și orice altă suferință asemănătoare, fără să înceteze de a mai avea nobile pasiuni, până ce, fie ar izbuti, fie ar pieri?“[11]

Citind aceste rânduri, nu ne putem îndoi că Platon cunoștea puterea credinței și, mai presus de toate, a credinței în dreptate. Și nu ne putem îndoi nici de faptul că *Republica* trebuia să încerce să pervertească această credință și s-o înlocuiască prin una diametral opusă. Iar în lumina mărturiilor de care dispunem, mi se pare extrem de probabil că Platon știa foarte bine ce face. Egalitarismul era dușmanul său de moarte și Platon s-a străduit din răsputeri să-l nimicească; fiind, fără îndoială, sincer convins că acesta era un rău mare și un mare pericol. Dar atacul său asupra egalitarismului n-a fost un atac onest. Platon n-a cutezat să-și înfrunte fățiș dușmanul.

Voi oferi acum dovezi în sprijinul acestei asertiuni.

III

Republica este probabil cea mai minuțioasă monografie scrisă vreodată pe tema dreptății. Ea trece în revistă o diversitate de concepții asupra dreptății și o face într-un fel care ne îndeamnă să credem că Platon n-a omis nici una din teoriile mai importante pe care le cunoștea. În fapt, Platon dă de înțeles în mod clar[12] că întrucât a încercat zadarnic s-o descopere în concepțiile curente, este nevoie de o nouă cercetare asupra dreptății. Totuși, când trece în revistă și discută teoriile curente, el nu menționează niciodată concepția

după care dreptatea este egalitate în fața legii („*isonomie*"). Această omisiune nu se poate explica decât în două feluri. Ori i-a scăpat din vedere teoria egalitară[13], ori a evitat-o cu bună știință. Prima eventualitate pare foarte improbabilă, dacă avem în vedere grija cu care este redactată *Republica* și necesitatea în fața căreia se găsea Platon de a analiza teoriile oponenților săi pentru a o putea prezenta în mod convingător pe a sa. Această eventualitate ne apare însă și mai improbabilă dacă avem în vedere marea popularitate a teoriei egalitariste. Dar nu suntem siliți să ne rezumăm la argumente doar probabile, dat fiind că se poate arăta ușor că Platon nu numai că avea cunoștință de teoria egalitaristă, dar era conștient și de importanța ei atunci când a scris *Republica*. Dar cum am menționat deja în cadrul capitolului de față (în secțiunea II) și după cum vom arăta mai detaliat ceva mai încolo (în secțiunea VIII), egalitarismul a jucat un rol considerabil în dialogul mai timpuriu *Gorgias*, unde era chiar apărat; și în ciuda faptului că nicăieri în cuprinsul *Republicii* nu se discută serios despre meritele și neajunsurile egalitarismului, Platon nu-și schimbase părerea cu privire la influența lui, deoarece *Republica* însăși oferă mărturii despre popularitatea lui. La el se face aluzie ca la un crez democratic foarte răspândit; dar este tratat numai cu dispreț și tot ce aflăm despre el se rezumă la câteva sarcasme și împunsături[14], abil combinate cu atacul denigrator la adresa democrației ateniene și strecurate într-un loc unde obiectul discuției nu este dreptatea. Posibilitatea ca Platon să fi scăpat din vedere teoria egalitară a dreptății este, așadar exclusă, întocmai ca și posibilitatea ca el să nu-și fi dat seama de necesitatea de a discuta despre o teorie influentă, diametral opusă propriei sale teorii. Faptul că tăcerea sa din *Republica* nu este întreruptă decât de câteva remarci glumețe (pesemne că i se păruseră prea izbutite pentru a le suprima[15]) nu poate fi explicat decât ca un refuz conștient de a o discuta. Iar dacă este așa, atunci nu văd cum poate fi împăcată cu standardele onestității intelectuale metoda lui Platon de a inculca cititorilor săi convingerea

că au fost examinate toate teoriile importante; deși trebuie să adăugăm că, neîndoielnic, a fost îndemnat să procedeze așa de devotamentul său fără rezerve față de o cauză de a cărei noblețe era ferm convins.

Pentru a sesiza până la capăt implicațiile tăcerii practic neîntrerupte a lui Platon pe această temă, trebuie mai întâi să înțelegem clar că mișcarea egalitaristă, așa cum a cunoscut-o Platon, a fost pentru el lucrul cel mai detestat, și că teoria sa, din *Republica* și din toate scrierile ulterioare, a fost în mare parte o reacție la viguroasa provocare a noului egalitarism și umanitarism. Pentru a arăta că așa stau lucrurile, voi discuta principiile de căpetenie ale mișcării umanitariste, punându-le în contrast cu principiile corespunzătoare ale totalitarismului platonician.

Teoria umanitaristă a dreptății formulează trei exigențe sau propuneri, și anume: a) principiul egalitarist propriu-zis, adică propunerea de a elimina privilegiile „naturale", b) principiul general al individualismului și c) principiul că sarcina și scopul statului trebuie să fie ocrotirea libertății cetățenilor săi. Fiecăreia din aceste exigențe sau propuneri îi corespunde, în platonism, un principiu diametral opus, și anume: a^1) principiul privilegiului natural, b^1) principiul general al holismului sau colectivismului și c^1) principiul că individului trebuie să-i revină sarcina și scopul de a menține și întări stabilitatea statului. — Voi discuta pe rând aceste trei puncte, consacrând fiecăruia din ele câte una din următoarele trei secțiuni ale capitolului de față.

IV

Egalitarismul propriu-zis este revendicarea ca cetățenii statului să fie tratați în mod imparțial. Este revendicarea ca obârșia, legăturile de familie sau averea să nu influențeze pe cei ce administrează cetățenilor legea. Cu alte cuvinte, egalitarismul nu recunoaște nici un fel de privilegii „naturale", deși

cetățenii pot să confere anumite privilegii celor în care au încredere.

Acest principiu egalitar a fost formulat în mod admirabil de Pericle cu câțiva ani înainte de nașterea lui Platon, într-o cuvântare pe care ne-a transmis-o Tucidide[16]. Vom cita mai pe larg din această cuvântare în capitolul 10, dar vom reproduce și aici două fraze: „După lege — spunea Pericle — toți sunt egali în privința intereselor particulare; cât despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă un lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază." Aceste cuvinte exprimă unele din țelurile fundamentale ale marii mișcări egalitariste care, după cum am văzut, n-a pregetat să atace până și sclavia. În cadrul generației lui Pericle, această mișcare a fost reprezentată de Euripide, Antiphon și Hippias, citați toți în capitolul precedent, precum și de Herodot[17]. Iar în cadrul generației lui Platon, de Alcidamas și Lycophron, citați ambii mai înainte; un alt susținător al ei a fost Antistene, unul din prietenii cei mai apropiați ai lui Socrate.

Principiul platonician al dreptății era, firește, diametral opus acestor exigențe. El pretindea privilegii naturale pentru conducătorii din fire. Dar cum a combătut Platon principiul egalitarist? Și cum a justificat propriile sale revendicări?

După cum ne amintim din capitolul precedent, unele din cele mai cunoscute formulări ale revendicărilor egalitariste erau îmbrăcate în limbajul impozant, dar discutabil, al „drepturilor naturale", iar unii din exponenții lor aduceau în sprijinul acestor revendicări argumentul egalității „naturale", adică biologice a oamenilor. Noi am văzut că acest argument este irelevant; că oamenii sunt egali sub anumite aspecte importante și inegali sub altele; și că din acest fapt și din nici un altul nu pot fi derivate exigențe normative. Este, de aceea, interesant de observat că argumentul naturalist n-a fost folosit de toți egalitariștii și că Pericle, cel puțin, nici nu face vreo aluzie la el.[18]

Platon și-a dat seama numaidecât că naturalismul constituie punctul vulnerabil din doctrina egalitaristă și a profitat din plin de el. Asupra oamenilor exercită o anumită atracție sentimentală afirmația că sunt egali. Această atracție este însă mică în comparație cu cea pe care o exercită o propagandă care le spune că sunt superiori altora și că alții le sunt inferiori. Ești dumneata egal cu slugile dumitale, cu sclavii dumitale, cu muncitorul manual care e mai curând aidoma unui animal ? Întrebarea însăși sună ridicol ! Platon pare să fi fost primul care a sesizat posibilitățile pe care le oferă această reacție și care la teza egalității naturale a reacționat cu dispreț și batjocură. Așa se explică faptul că a atribuit argumentul naturalist și acelor oponenți ai săi care nu se foloseau de el; de aceea în dialogul *Menexenos,* o parodie a menționatei cuvântări a lui Pericle, el caută cu tot dinadinsul să lege exigența egalității în fața legii cu egalitatea naturală: „Baza constituției noastre este egalitatea din naștere“, spune el ironic. „Toți suntem frați și toți suntem copiii aceleiași mame;... iar egalitatea naturală din naștere ne face să năzuim după egalitatea în fața legii.“[19]

Mai târziu, în *Legile,* Platon rezumă replica sa dată egalitarismului în formula: „Tratamentul egal aplicat unor oameni inegali naște negreșit inechitatea“[20]; ceea ce Aristotel a dezvoltat în formula „Egalitate pentru cei egali, iar inegalitate pentru cei inegali“. Această formulă exprimă ceea ce am putea numi obiecția-standard față de egalitarism; obiecția că egalitatea ar fi un lucru minunat dacă oamenii ar fi egali, dar că ea este evident imposibilă de vreme ce oamenii nu sunt și nu pot fi făcuți egali. Această obiecție aparent foarte realistă este, de fapt, cât se poate de nerealistă, pentru că privilegiile politice nu s-au întemeiat niciodată pe deosebiri naturale de caracter. Și, într-adevăr, Platon nu pare să fi avut multă încredere în această obiecție în timp ce scria *Republica*, pentru că aici ea este folosită numai în unul din sarcasmele sale la adresa democrației, atunci când spune că ea „împarte egalitatea deopotrivă celor egali și celor inegali“[21]. Exceptând

această remarcă, el preferă să nu argumenteze împotriva egalitarismului, să uite de el.

Rezumând, putem spune că Platon n-a subestimat niciodată importanța teoriei egalitariste, care fusese susținută de o personalitate ca Pericle, dar că, în *Republica*, nu s-a ocupat de ea aproape deloc; a atacat-o, dar nu direct și fățiș.

Dar cum a încercat să acrediteze propriul său antiegalitarism, principiul privilegiului natural? În *Republica* a formulat trei argumente diferite, deși două din ele nu prea merită să fie numite argumente. Primul[22] este remarca surprinzătoare că, întrucât celelalte trei virtuți ale statului au fost examinate, cea de a patra, constând în aceea că „fiecare să-și vadă de treaba sa“, nu poate fi decât „dreptatea“. Mi-e greu să cred că această remarcă a fost socotită un argument; și totuși nu se poate altminteri, de vreme ce „Socrate“, purtătorul de cuvânt al lui Platon, o pregătește întrebând: „Știi de unde aflu o dovadă?“ Argumentul al doilea este mai interesant, fiind o încercare de a arăta că acest antiegalitarism poate fi derivat din concepția obișnuită (adică egalitaristă) că dreptatea înseamnă imparțialitate. Citez acest pasaj *in extenso.* Observând că stăpânii cetății vor fi și judecătorii ei, „Socrate“ spune[23]: „Oare ei vor judeca având în vedere altceva decât ca nimeni să nu aibă ceea ce este al altuia și nici să fie lipsit de ceea ce îi aparține?“ — „Nu — răspunde Glaucon — ci acest principiu va fi avut în vedere.“ „Deoarece acest principiu este drept?“ — „Da.“ — „Și în acest chip, deci, s-ar putea dovedi că dreptatea este să nu posezi și să nu faci decât ceea ce este al tău și îți este propriu.“ În felul acesta este acreditată ideea că „să nu posezi și să nu faci decât ceea ce este al tău“ reprezintă principiul dreptei jurisdicții, conform cu reprezentările noastre obișnuite despre dreptate. Aici se încheie cel de-al doilea argument, lăsând loc celui de-al treilea (analizat mai jos), care duce la concluzia că dreptatea înseamnă ca fiecare să-și păstreze propria condiție socială (sau să-și vadă de îndeletnicirea ce-i este proprie), condiția (sau ocupația) aceasta fiind cea a *clasei sau castei căreia îi aparține.*

Unicul scop al acestui al doilea argument este să convingă pe cititor că „dreptatea“, în sensul obișnuit al cuvântului, ne cere să ne păstrăm condiția socială, deoarece trebuie să posedăm totdeauna ceea ce este al nostru. Platon vrea, așadar, ca cititorii să facă următorul raționament: „Este drept să posedăm și să facem ceea ce este al nostru. Condiția mea socială (sau ocupația mea) este a mea. Deci este drept pentru mine să-mi păstrez condiția (sau să-mi practic ocupația).“ Modul acesta de a raționa face cam tot atâtea parale ca și următorul: „Este drept să posedăm și să facem ceea ce este al nostru. Planul acesta de a fura bani de la tine este al meu. Deci, este drept pentru mine să țin la acest plan și să-l pun în aplicare, adică să-ți fur banii.“ E clar că inferența pe care Platon vrea să o facem nu-i decât o jonglare destul de puțin abilă cu semnificația expresiei „al nostru“ (respectiv „al meu“). (Căci problema este de a ști dacă dreptatea cere ca tot ce este în vreun sens „al nostru“, spre exemplu clasa „noastră“ socială, trebuie tratat din acest motiv nu doar ca posesie a noastră, ci ca o posesie inalienabilă. Or, într-un asemenea principiu nici Platon însuși nu crede; pentru că el ar face imposibilă trecerea la comunism. Și cum rămâne cu păstrarea propriilor cópii?) Printr-un atare truc logic vrea să stabilească Platon ceea ce Adam numește „un punct de contact între propria sa concepție despre Dreptate și... semnificația uzuală a cuvântului.“ În felul acesta încearcă să ne convingă cel mai mare filozof din toate timpurile că a descoperit adevărata natură a dreptății.

Cel de-al treilea și ultimul argument oferit de Platon este mult mai serios. El apelează la principiul holismului sau colectivismului și este legat de principiul că scopul individului rezidă în menținerea stabilității statului. Din acest motiv îl vom discuta mai jos, în secțiunile V și VI.

Înainte însă de a ajunge acolo, vreau să atrag atenția asupra „prefeței“ plasate de Platon înainte de a expune „descoperirea“ pe care o discutăm aici. Ea se cere privită în lumina observațiilor pe care le-am făcut până aici. Privită astfel, aceas-

tă „prefață cam lungă" — după cum o descrie Platon însuși — ni se înfățișează ca o încercare abilă de a-l pregăti pe cititor pentru „descoperirea dreptății", făcându-l să creadă că are de-a face cu un argument, când de fapt este vorba doar de niște artificii teatrale menite să-i adoarmă facultățile critice.

După ce a descoperit că înțelepciunea este virtutea proprie paznicilor, iar vitejia virtutea proprie auxiliarilor, „Socrate" își vestește intenția de a face un ultim efort pentru descoperirea dreptății. „Două au mai rămas de căutat în cetate"[24], spune el: „cumpătarea și lucrul pentru care am iscat toată căutarea: dreptatea." — „Așa e." — spune Glaucon. Socrate sugerează acum să lase de o parte cumpătarea. Dar cum Glaucon nu este de acord, Socrate cedează, spunând că „ar fi rău" să refuze. Această mică dispută îl pregătește pe cititor pentru reintroducerea dreptății, îi sugerează că Socrate posedă mijloacele pentru „descoperirea" ei și îi reînnoiește încrederea că Glaucon veghează cu grijă la onestitatea intelectuală a lui Platon în desfășurarea argumentării, scutindu-l astfel pe el, pe cititor, de această grijă[25].

Socrate trece apoi la discutarea cumpătării, descoperind în ea singura virtute proprie lucrătorilor. (În treacăt fie spus, la întrebarea, ce a prilejuit atâtea dispute, dacă „dreptatea" lui Platon poate sau nu să fie deosebită de „cumpătare", răspunsul e ușor de dat. Dreptatea înseamnă *să-ți păstrezi locul*, iar cumpătarea — *să-ți cunoști locul*, adică, mai precis, să fii mulțumit cu el. Ce altă virtute s-ar putea potrivi lucrătorilor care „se ghiftuiesc întocmai ca vitele" ? Iar odată descoperită cumpătarea, Socrate întreabă: „Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi ? Căci e vădit că tocmai aceasta este dreptatea!" — „Așa e." — răspunde Glaucon.

„Noi trebuie acum, Glaucon — continuă Socrate —, precum fac unii vânători, să ne așezăm roată în jurul unui tufiș, băgând de seamă ca nu cumva dreptatea să fugă pe undeva și ca, dispărând, să devină nevăzută. Căci e limpede că ea se află pe undeva, pe aici. Uită-te acum și silește-te să o descoperi!

Iar dacă cumva o vezi înaintea mea, arată-mi-o și mie!" Firește că Glaucon, la fel ca și cititorul, nu e în stare de o asemenea ispravă și ca atare îl imploră pe Socrate să conducă mai departe cercetarea. „Atunci urmează-mă, zice Socrate, după ce te vei fi rugat laolaltă cu mine." Numai că până și Socrate găsește că „locul pare a fi greu de străbătut și presărat cu umbre. E chiar întuneric aici și-i greu de cercetat... Și totuși — spune el — trebuie mers mai departe!" Iar în loc să obiecteze: „Cum adică mai departe? Că doar n-am făcut încă nici un pas! Nu-i nici o noimă în ce-ai spus până acum", Glaucon, iar odată cu el și cititorul naiv zice cu umilință: „Da, trebuie." Acum Socrate ne anunță că „i-a licărit un gând" (nu și nouă) și exclamă înviorat: „Ei, ei, Glaucon, se pare că avem o urmă și cred că vânatul nu ne va scăpa." „Bună veste." — răspunde Glaucon. „Dar mare prostie din partea noastră! — zice Socrate. Lucrul pe care... îl căutăm se rostogolea de mult la picioarele noastre, dar nu l-am băgat în seamă!" Socrate continuă încă o vreme cu astfel de exclamații și aserțiuni repetate, întrerupt de Glaucon, care dă expresie sentimentelor cititorului și îl întreabă pe Socrate ce a descoperit. Dar când Socrate îi spune doar că „deși am vorbit și am auzit despre el încă de demult, nu ne-am dat seama că, într-un fel, pe el îl numeam", Glaucon exprimă nerăbdarea cititorului și zice: „Lungă introducere pentru cel ce dorește să asculte." Abia acum trece Platon la formularea celor două „argumente" pe care le-am schițat ceva mai înainte.

Ultima remarcă a lui Glaucon poate fi socotită un indiciu că Platon era conștient de ceea ce făcea în această „cam lungă prefață". Eu nu o pot interpreta altfel decât ca pe o încercare — ce s-a dovedit foarte reușită — de a adormi facultățile critice ale cititorului și de a-i abate atenția, printr-o desfășurare teatrală de artificii verbale, de la indigența intelectuală a acestui dialog ce excelează prin măiestrie literară. Ești ispitit să tragi concluzia că Platon era conștient de slăbiciunea argumentelor sale și că se pricepea s-o disimuleze.

V

Problema individualismului și colectivismului este strâns legată de cea a egalității și inegalității. Înainte de a trece la discutarea ei, se pare că se cer făcute câteva observații terminologice.

Termenul de individualism poate fi folosit (conform cu *Oxford Dictionary*) în două moduri diferite: a) în opoziție cu colectivismul și b) în opoziție cu altruismul. Nu există alt cuvânt care să exprime primul înțeles, în schimb, pentru cel de-al doilea există sinonime, cum ar fi de exemplu „egoism“. Iată de ce în cele ce urmează voi folosi termenul „individualism“ *exclusiv* în sensul a), iar când am în vedere sensul b), voi folosi termenul „egoism“. Poate ar fi util un mic tabel:

a) *Individualismul* este opusul a[1]) *Colectivismului*;

b) *Egoismul* este opusul b[1]) *Altruismului*.

Acești patru termeni descriu anumite atitudini, exigențe, decizii sau propuneri de coduri de legi normative. Deși inevitabil vagi, ei pot fi ilustrați, cred, prin exemple și, astfel, folosiți cu o precizie suficientă pentru ceea ce urmărim aici. Să începem cu colectivismul[26], fiindcă această atitudine ne este deja familiară din discuția privitoare la holismul lui Platon. Exigența sa ca individul să se subordoneze intereselor întregului, fie că acest întreg reprezintă universul, cetatea, tribul, rasa sau orice alt corp colectiv, a fost ilustrată în capitolul precedent prin câteva pasaje. Voi cita din nou unul din ele, de astă dată mai complet[27]. „Partea există în vederea întregului, iar nu întregul în vederea părții... Tu ești creat de dragul întregului, și nu întregul de dragul tău.“ Acest citat nu numai că ilustrează holismul și colectivismul, ci exercită și o puternică atracție emoțională, de care Platon era conștient (după cum se poate vedea din preambulul pasajului). Această atracție se adresează mai multor sentimente, ca de exemplu dorinței de apartenență la un grup sau trib; iar unul din factorii ce o compun este apelul moral în favoarea altruismului și împotriva egoismului. Platon sugerează că cine nu e

în stare să sacrifice interesele sale pentru binele întregului, acela e un egoist.

Aruncând însă o privire asupra micului tabel de mai sus, vedem că lucrurile nu stau așa. Colectivismul nu este opus egoismului și nici identic cu altruismul. Egoismul colectiv sau de grup, de exemplu egoismul de clasă, e un lucru foarte obișnuit (Platon o știa[28] foarte bine), iar aceasta arată destul de clar că colectivismul ca atare nu este opus egoismului. Pe de altă parte, un anticolectivist, adică un individualist, poate fi, în același timp, un altruist; el poate fi dispus să facă sacrificii pentru a veni în ajutorul altor indivizi. Poate că unul din cele mai bune exemple ale acestei atitudini este Dickens. Ar fi greu de spus ce precumpănește în el — aversiunea aprigă față de egoism sau interesul cald pentru indivizi cu toate slăbiciunile lor omenești; iar această atitudine se combină la el cu antipatia nu numai față de ceea ce astăzi numim corpuri colective sau colectivități[29], ci chiar și față de altruismul cu adevărat devotat, dacă acesta este orientat spre grupuri anonime și nu spre indivizi concreți. (I-aș reaminti cititorului de doamna Jellyby din *Casa umbrelor*, „o doamnă devotată îndatoririlor publice".) Aceste exemple cred că explică suficient de clar semnificația celor patru termeni din tabelul nostru; și arată că oricare din ei se poate combina cu oricare din cei doi termeni din celălalt rând (astfel încât sunt posibile patru combinații).

Este interesant că pentru Platon și pentru majoritatea platonicienilor un individualism altruist (cum este, de exemplu, cel al lui Dickens) nu poate să existe. În viziunea lui Platon, singura alternativă la colectivism este egoismul; el pur și simplu identifică orice altruism cu colectivismul și orice individualism cu egoismul. Aici nu este vorba de terminologie, de simple cuvinte, căci în loc de patru posibilități, Platon recunoaște numai două. Aceasta a creat destul de multă confuzie în reflecția asupra problemelor etice, până în zilele noastre inclusiv.

Identificarea de către Platon a individualismului cu egoismul i-a oferit o armă puternică în apărarea colectivismului ca și în atacul său împotriva individualismului. În apărarea colectivismului, putea apela la sentimentul nostru umanitar al altruismului, calificându-i pe toți individualiștii drept egoiști, incapabili de dăruire față de ceva diferit de ei înșiși. Acest atac, deși îndreptat de Platon împotriva individualismului în sensul nostru, adică împotriva drepturilor indivizilor umani, nu atinge, firește, decât o țintă foarte diferită, egoismul. Această deosebire este însă constant ignorată de Platon și de majoritatea platoniștilor.

De ce a încercat Platon să discrediteze individualismul? Cred că știa foarte bine ce face îndreptându-și atacul împotriva acestei poziții, pentru că individualismul, într-o măsură poate și mai mare decât egalitarismul, era o citadelă din sistemul de apărare al crezului umanitarist. Emanciparea individului a fost într-adevăr acea mare revoluție spirituală care a dus la prăbușirea tribalismului și la nașterea democrației. Strania intuiție sociologică a lui Platon se vădește în modul său infailibil de a-și recunoaște inamicul oriunde îl întâlnește.

Individualismul făcea parte din vechea idee intuitivă de dreptate. Faptul că dreptatea nu rezidă, cum pretindea Platon, în sănătatea și armonia statului, ci într-un anumit mod de a-i trata pe indivizi, este subliniat — să ne amintim — de Aristotel, atunci când spune că „dreptatea este ceva ce ține de persoane“[30]. Pe acest element individualist pusese accentul generația lui Pericle. Pericle însuși a spus limpede că legile trebuie să garanteze dreptatea pentru toți „în privința intereselor particulare“; dar nu s-a mărginit la atât. „Nu ne mâniem pe vecin — spunea el — dacă face ceva după pofta inimii lui.“ (A se compara această mentalitate cu remarca lui Platon[31] că statul îi formează pe oameni „nu ca să-l lase pe fiecare să se îndrepte pe unde ar vrea...“) Pericle ține să sublinieze că acest individualism trebuie să se asocieze cu altruismul: „Suntem învățați... să nu uităm niciodată a veni în

ajutorul oamenilor păgubiți..."; iar cuvântarea sa culminează într-o descriere a tânărului atenian crescut în așa fel încât să se poată bizui pe sine și să aibă „suplețe și grație, în cele mai multe feluri de ocupații".

Acest individualism, unit cu altruismul, a devenit baza civilizației noastre occidentale. El este doctrina centrală a creștinismului („iubește pe aproapele tău" — spune Sfânta Scriptură — și nu „iubește tribul tău"); și este miezul tuturor doctrinelor etice care au crescut din solul civilizației noastre, stimulând-o, la rândul lor. El este, de asemenea, ca să mai dăm un exemplu, doctrina practică centrală a lui Kant („recunoaște totdeauna că indivizii umani sunt scopuri și nu-i folosi doar ca pe niște mijloace pentru scopurile tale"). Nu există altă idee care să fi fost atât de puternică în evoluția morală a omului.

Platon a văzut pe bună dreptate în această doctrină dușmanul statului său împărțit în caste; și a urât-o mai mult decât orice altă doctrină „subversivă" din epoca sa. Spre a arăta și mai deslușit acest lucru, voi cita două pasaje din *Legile*[32] a căror ostilitate cu adevărat uluitoare față de individ a fost, cred, insuficient remarcată. Primul din ele este bine cunoscut ca o referire la *Republica*, mai precis la „comunitatea femeilor, copiilor și bunurilor", preconizată acolo. Platon caracterizează aici constituția din *Republica* drept „forma supremă a statului". Într-un astfel de stat, ne spune el, „soțiile, copiii și toate bunurile sunt proprietate comună. Și s-a făcut tot ce este cu putință ca din viața noastră să fie eradicat pretutindeni și în orice chip tot ce e privat și individual. În măsura în care este posibil, chiar și acele lucruri pe care natura însăși le-a făcut private și individuale au devenit într-un fel proprietatea comună a tuturor. Până și ochii, urechile și mâinile noastre par să vadă, să audă și să lucreze ca și cum ar aparține nu indivizilor, ci comunității. Toți oamenii sunt modelați în așa fel încât să fie în cel mai înalt grad unanimi atunci când rostesc laude sau reproșuri și chiar se bucură și se întristează privitor la aceleași lucruri și în același timp. Și toate legi-

le sunt astfel întocmite încât să unifice cetatea cât mai mult cu putință." Platon spune mai departe că „nimeni nu poate găsi un criteriu mai bun pentru excelența supremă a unui stat decât principiile expuse aici"; și califică un asemenea stat ca „divin" și ca „model" sau „original" al statului, ca Formă sau Idee a acestuia. Regăsim aici concepția lui Platon din *Republica*, exprimată într-un moment când abandonase speranța de a înfăptui idealul său politic în toată măreția lui.

Cel de-al doilea pasaj, tot din *Legile*, este și mai răspicat (dacă așa ceva este cu putință). Trebuie subliniat că pasajul se ocupă în primul rând de expedițiile militare și de disciplina militară, dar Platon nu lasă nici o îndoială în privința faptului că aceleași principii militariste se cer promovate nu numai în vreme de război, ci și „pe timp de pace, începând din cea mai fragedă copilărie". Asemeni altor militariști totalitari și admiratori ai Spartei, Platon insistă ca exigențele de maximă importanță ale disciplinei militare să fie promovate și în timp de pace și să determine întreaga viață a tuturor cetățenilor; căci nu numai cei ce sunt cetățeni în sensul deplin al cuvântului (și care sunt toți soldați) și copiii, ci chiar și animalele trebuie să-și petreacă întreaga viață într-o stare de mobilizare permanentă și totală[33]. „Principiul cel mai înalt din toate — scrie el — este ca nimeni, fie el bărbat sau femeie, să nu fie niciodată fără un conducător. Și nici să nu fie deprins sufletul cuiva să facă ceva din proprie inițiativă, fie că e lucru serios sau de joacă. Ci, atât în vreme de război, cât și în vreme de pace, să aibă ochii ațintiți spre conducător și să-l urmeze cu credință. Să asculte de el chiar și în cele mai neînsemnate lucruri; bunăoară, să se scoale, să se miște, să se spele ori să mănânce[34]... numai când i se poruncește... Într-un cuvânt, să-și obișnuiască sufletul, printr-un îndelungat exercițiu, ca nici măcar să nu i se năzărească vreodată să acționeze de unul singur și să devină complet incapabil de așa ceva. În felul acesta viața tuturor se va desfășura într-o comunitate totală. Nu există și nici nu va exista vreodată lege mai înțeleaptă decât aceasta, mai bună sau mai eficace în a

asigura salvarea și victoria în război. *Și pe timp de pace, începând din cea mai fragedă copilărie,* trebuie cultivată această deprindere de a porunci altora și de a asculta de porunci. Iar orice urmă de anarhie trebuie sa dispară din viața tuturor oamenilor, ba chiar și din viața animalelor ajunse sub stăpânirea omului."

Sunt cuvinte dure. Niciodată nu și-a rostit cineva mai răspicat ostilitatea față de individ. Iar această ură este adânc înrădăcinată în dualismul fundamental al filozofiei lui Platon; acesta ura individul și libertatea sa la fel cum ura varietatea experiențelor particulare, varietatea lumii schimbătoare a lucrurilor sensibile. În sfera politicului, individul este pentru Platon întruchiparea răului.

Această atitudine, vădit antiumanitară și anticreștină, a fost abundent idealizată. I s-au dat interpretări ce o făceau umană, altruistă, generoasă și creștinească. E. B. England, de exemplu, spune[35] despre primul din aceste două pasaje din *Legile* că reprezintă „o denunțare viguroasă a egoismului". Barker folosește cuvinte asemănătoare când discută teoria platoniciană a dreptății. Scopul lui Platon, spune el, a fost „să așeze armonia în locul egoismului și al discordiei civice", iar „vechea armonie de interese dintre stat și individ... este astfel restabilită în doctrina lui Platon; restabilită însă la un nivel nou și mai înalt, pentru că a fost înălțată la conștiința armoniei". Astfel de declarații și nenumărate altele asemănătoare lor pot fi ușor explicate dacă ne reamintim identificarea platoniciană a individualismului cu egoismul; fiindcă toți acești platoniști consideră că antiindividualismul este același lucru cu altruismul. Aceasta ilustrează teza mea că această identificare a avut efectul unei izbutite propagande antiumanitariste și că a creat și creează până și astăzi confuzie în sfera reflecției etice. Trebuie însă să înțelegem în același timp că cei care, induși în eroare de această identificare și de niște cuvinte pompoase, exaltă reputația de moralist a lui Platon și vestesc lumii că etica sa este cea mai bună aproximare a creștinismului de dinainte de Hristos pregătesc drumul totalitarismului și

în special drumul unei interpretări totalitariste, anticreștine a creștinismului însuși. Iar acesta este un lucru periculos, pentru că au existat epoci în care creștinismul era dominat de idei totalitare. A existat Inchiziția; și, sub altă formă, ea poate să revină.

De aceea poate că merită menționate și alte câteva motive pentru care oameni de bună credință s-au lăsat convinși de umanismul intențiilor lui Platon. Unul dintre motive este că Platon, când pregătește terenul pentru doctrinele sale colectiviste, începe de obicei prin a cita o maximă sau un proverb (ce pare a fi de origine pitagoreică): „Comune sunt cele ale prietenilor."[36] Iată, fără doar și poate, un sentiment foarte frumos, înalt și altruist. Cine ar putea bănui că un raționament ce pleacă de la o premisă atât de lăudabilă va ajunge la o concluzie total antiumanitaristă? Un alt lucru important este că în dialogurile lui Platon, mai ales în cele anterioare *Republicii*, când se afla încă sub influența lui Socrate, sunt exprimate multe sentimente cu adevărat umanitare. Menționez îndeosebi doctrina lui Socrate, din *Gorgias*, că este mai rău să faci o nedreptate decât să ți se facă ție. Evident că această doctrină este nu numai altruistă, ci și individualistă; pentru că într-o teorie colectivistă a dreptății, cum este cea din *Republica*, nedreptatea este un act împotriva statului, nu a unui ins particular și cu toate că un om poate să comită un act de nedreptate, numai colectivul poate suferi de pe urma unui asemenea act. În *Gorgias* însă nu se întâlnesc astfel de idei. Aici, teoria dreptății este una perfect normală, iar exemplele de nedreptate citate de „Socrate" (care aici păstrează probabil multe din trăsăturile lui Socrate cel real) sunt pălmuirea, vătămarea sau uciderea unui om. Teza lui Socrate că este preferabil să înduri asemenea acte decât să le săvârșești seamănă într-adevăr îndeaproape cu învățătura creștină, iar doctrina sa despre dreptate consună perfect cu spiritul lui Pericle. (În capitolul 10 vom încerca să dăm o interpretare acestei potriviri).

Republica însă expune o nouă doctrină a dreptății, nu doar incompatibilă cu un asemenea individualism, ci de-a dreptul

ostilă lui. Cititorul ar putea totuși ușor să creadă că Platon a rămas ferm atașat doctrinei din *Gorgias*. Pentru că în *Republica* acesta face frecvente aluzii la doctrina că e mai bine să înduri nedreptatea decât să o comiți, în ciuda faptului că așa ceva este pur și simplu absurd din perspectiva teoriei colectiviste a dreptății, avansate aici. În plus, îi auzim în *Republica* pe oponenții lui „Socrate“ susținând teoria opusă, că este bine și plăcut să comiți nedreptăți, și rău să le înduri. Firește că oricărui umanitarist îi repugnă un asemenea cinism, iar când Platon formulează scopurile sale prin gura lui Socrate: „Mă tem că este un păcat să trec pe lângă dreptate, când ea este târâtă în noroi și să nu o sprijin cât încă răsuflu și pot să glăsuiesc“[37], cititorul încrezător este convins de bunele intenții ale lui Platon și gata să-l urmeze oriîncotro ar merge.

Efectul acestor asigurări date de Platon este mult amplificat de faptul că ele urmează după — și sunt formulate prin contrast cu — cuvântările cinice și egoiste[38] ale lui Thrasymachos, care este descris ca un aventurier politic de cea mai proastă speță. În același timp, cititorul este împins să identifice individualismul cu vederile lui Thrasymachos și să creadă că Platon, luptând împotriva acestuia, luptă împotriva tuturor tendințelor subversive și nihiliste din epoca sa. Nu trebuie să ne lăsăm însă înfricoșați de o sperietoare individualistă de felul lui Thrasymachos (există o mare asemănare între portretul acestuia și sperietoarea colectivistă modernă a „bolșevismului“) până într-atât încât să acceptăm o altă formă de barbarie, mai reală și mai periculoasă tocmai pentru că e mai puțin evidentă. Căci, într-adevăr, Platon înlocuiește doctrina lui Thrasymachos că dreptul e totuna cu puterea individului, prin doctrina la fel de barbară că este drept tot ceea ce contribuie la stabilitatea și puterea statului.

Să rezumăm. Din pricina colectivismului său radical, Platon nici măcar nu este interesat de acele probleme pe care oamenii le numesc de obicei probleme ale dreptății, adică de cântărirea imparțială a pretențiilor incompatibile ale indivizilor. Nu este interesat nici de ajustarea pretențiilor individu-

lui la cele ale statului. Pentru că în ochii săi individul e cu totul inferior statului. „Eu legiferez având în vedere ce este cel mai bine pentru întregul stat — spune Platon —... pentru că interesele individului le socot de mai mică însemnătate.“[39] Nu-l preocupă decât întregul colectiv ca atare, iar dreptatea nu este pentru el altceva decât sănătatea, unitatea și stabilitatea corpului colectiv.

VI

Am văzut, până aici, că etica umanitaristă reclamă o interpretare egalitaristă și individualistă a dreptății; dar nu am schițat încă viziunea umanitaristă ca atare asupra statului. Pe de altă parte, am văzut că teoria platoniciană a statului este totalitară, însă nu am explicat cum se aplică această teorie la etica individului. Ne vom concentra acum asupra acestor două aspecte, mai întâi asupra celui de-al doilea; și voi începe prin a analiza cel de-al treilea dintre argumentele avansate de Platon în cadrul demersului său de „descoperire“ a dreptății, argument care în cele de mai înainte nu a fost decât vag schițat. Iată cum sună acest al treilea argument al lui Platon[40]:

„Vezi, atunci, dacă ești de-o părere cu mine — spune Socrate — să zicem că un dulgher se apucă să facă treaba unui cizmar, sau un cizmar pe cea a unui dulgher...; crezi oare că cetatea ar fi mult vătămată?“ — „Nu cine știe ce.“ — „Dar să presupunem că vreun meșteșugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor...; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic și paznic, dar că sfetnicul și războinicul își schimbă între ei sculele și cinstirile cuvenite...; cred că și tu socotești că schimbarea [aceasta]... este nimicitoare pentru cetate.“ — „Întru totul.“ — „În situația când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată și a schimba între ele condițiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate și pe drept așa ceva ar

putea fi numit cea mai mare fărădelege." — „Hotărât!" — „Dar tu nu numești nedreptate cea mai mare fărădelege pentru cetatea ta?" — „Cum să nu?" — Aceasta este deci nedreptatea. Acum să vorbim iarăși așa: nu este *« oikeiopragia »* clasei mercantile, a clasei auxiliarilor și a celei a paznicilor — aceasta înseamnă că fiecare face în cetate ceea ce îi aparține — ceva contrar situației examinate înainte? N-ar fi ea, *« oikeiopragia »*, dreptatea...?" — „Lucrurile nu mi se par a ședea altminteri."

Dacă privim mai de aproape acest argument, recunoaștem în el a) supoziția sociologică după care orice relaxare a sistemului rigid de castă duce negreșit la decăderea cetății; b) reluarea întruna a aceluiași argument, că nedreptatea este ceea ce dăunează cetății; și c) concluzia că opusul reprezintă dreptatea. Supoziția sociologică a) o putem admite aici, dat fiind că idealul lui Platon este să blocheze schimbarea socială și dat fiind că el înțelege prin „daună" tot ce poate să ducă la schimbare; probabil că este perfect adevărat că schimbarea socială poate fi împiedicată numai printr-un rigid sistem de castă. Putem admite, în fond, și inferența c) că opusul nedreptății este dreptatea. Punctul b), însă, este de mai mare interes; din raționamentul lui Platon se vede imediat că tot firul gândirii sale este dominat de întrebarea: dăunează cutare lucru cetății? Dăunează mult sau puțin? El repetă întruna că ceea ce dăunează cetății este moralmente nelegiuit și nedrept.

Vedem aici că Platon recunoaște un singur standard suprem, interesul statului. Tot ceea ce promovează acest interes este bun, virtuos și drept, orice îl amenință este rău, josnic și nedrept. Acțiunile în slujba lui sunt morale, iar cele care îl primejduiesc sunt imorale. Cu alte cuvinte, codul moral al lui Platon este strict utilitar; este codul unui utilitarism colectivist sau politic. *Criteriul moralității este interesul statului.* Moralitatea nu este altceva decât igienă politică.

Aceasta este teoria colectivistă, tribală, totalitară a moralității: „Bun e ceea ce este în interesul grupului meu; sau al tribului meu; sau al statului meu." Este lesne de înțeles ce

implicații are această moralitate în sfera relațiilor internaționale: statul însuși nu poate greși niciodată în vreuna din acțiunile sale, cât timp este puternic; statul are dreptul nu numai de a folosi violența față de cetățenii săi, dacă aceasta ar duce la o sporire a puterii sale, ci și să atace alte state, cu condiția ca aceasta să nu ducă la propria lui slăbire. (Această concluzie, recunoașterea explicită a amoralității statului, și în consecință afirmarea nihilismului moral în relațiile internaționale a fost trasă de Hegel.)

Din punctul de vedere al eticii totalitare, din punctul de vedere al utilității colective, teoria platoniciană a dreptății este întru totul corectă. A-ți păstra locul este o virtute. Este acea virtute civică ce corespunde exact virtuții militare a disciplinei. Iar această virtute joacă exact același rol pe care îl joacă „dreptatea“ în sistemul de virtuți platonician. Pentru că rotițele din marele mecanism al statului își pot arăta „virtutea“ în două feluri. În primul rând, fiind potrivită fiecare în parte pentru sarcina pe care o are, în virtutea mărimii, formei, rezistenței lor etc.; iar în al doilea rând, aflându-se fiecare la locul potrivit și rămânând în acel loc. Primul tip de virtuți, adecvarea la o sarcină specifică, duce la diferențiere, în conformitate cu sarcina specifică a rotiței. Unele piese ale mecanismului vor fi virtuoase, adică potrivite, numai dacă sunt („prin natura lor“) mari; altele, dacă sunt rezistente; iar altele, dacă sunt netede. În schimb virtutea de a rămâne la locul potrivit le este comună tuturor; aceasta va fi totodată și o virtute a întregului — aceea a bunei asamblări, a armoniei. Acestei virtuți universale îi dă Platon numele de „dreptate“. Acest mod de a proceda este întru totul consecvent și pe deplin justificat din punctul de vedere al moralității totalitare. Dacă individul nu este decât o componentă a unui întreg, atunci etica nu este altceva decât studiul modului cum poate fi adaptat acestui întreg.

Vreau să spun cu claritate că eu cred în sinceritatea totalitarismului lui Platon. Exigența sa de dominație necontestată a unei clase asupra celorlalte era categorică, dar idealul

său nu era exploatarea maximă a claselor muncitoare de către clasa stăpânitoare, ci era stabilitatea întregului. Însă motivul oferit de el pentru necesitatea de a menține exploatarea între anumite limite este tot unul pur utilitar: interesul stabilizării dominației de clasă. Dacă paznicii ar încerca să obțină prea mult, argumentează el, în cele din urmă ar rămâne fără nimic. Dacă paznicului „nu-i va mai fi de ajuns viața măsurată, sigură..., ci se va simți îndemnat ca, uzând de forță, să-și însușească tot ceea ce există în cetate, atunci el va afla că Hesiod era într-adevăr înțelept când spunea că « într-un fel jumătatea e mai mare decât întregul »“[41]. Trebuie să înțelegem însă că până și această tendință de a îngrădi exploatarea privilegiilor de clasă este un ingredient destul de comun al totalitarismului. Totalitarismul nu este pur și simplu amoral. El exprimă moralitatea societății închise — a grupului sau a tribului; el nu este egoism individual, ci egoism colectiv.

Având în vedere că cel de-al treilea argument al lui Platon este consecvent și corect, ne-am putea întreba de ce a avut nevoie de acea „cam lungă prefață“ și de cele două argumente anterioare? De ce atâta neliniște sau jenă? (Platoniștii vor replica, firește, că această neliniște există doar în închipuirea mea. S-ar putea să fie așa. Este totuși anevoie de contestat caracterul irațional al acestor pasaje.) Răspunsul la această întrebare este, cred, acela că mecanismul colectiv al lui Platon nu prea ar fi surâs cititorilor săi dacă le-ar fi fost înfățișat în toată goliciunea lui absurdă. Platon era neliniștit deoarece cunoștea și se temea de atracția morală exercitată de forțele pe care el încerca să le biruie. Nu s-a încumetat să le înfrunte, ci a încercat să le câștige pentru propria sa cauză. Nu vom ști niciodată dacă în scrierile lui Platon avem de-a face cu o tentativă cinică și conștientă de a exploata în favoarea propriilor sale scopuri sentimentele morale ale umanitarismului sau cu o încercare tragică de a convinge propria sa conștiință mai bună de ravagiile individualismului. Impresia mea personală este că cea de a doua interpretare corespunde realității și că în acest conflict lăuntric rezidă principalul se-

cret al fascinației pe care aceste scrieri o exercită. Eu cred că Platon a fost mișcat în străfundul sufletului său de noile idei și îndeosebi de marele individualist Socrate și de martiriul său. Cred de asemenea că a luptat cu toată puterea neegalatei sale inteligențe, deși nu totdeauna deschis, împotriva acestei influențe exercitate asupra sa ca și asupra altora. Așa se explică și faptul că din când în când întâlnim, în spațiul totalitarismului său masiv, și unele idei umanitare. Ca și faptul că a fost posibil ca unii filozofi să-l prezinte pe Platon ca pe un gânditor umanitarist.

Un argument puternic în sprijinul acestei interpretări îl oferă modul în care Platon a tratat, sau mai degrabă maltratat, teoria umanitaristă și raționalistă a statului, teorie ce fusese dezvoltată pentru prima dată în timpul generației sale.

Într-o prezentare clară a acestei teorii trebuie folosit *limbajul exigențelor sau propunerilor politice* (cf. capitolul 5, III); ceea ce înseamnă că nu trebuie să încercăm să răspundem la întrebarea esențialistă: Ce este statul, care este adevărata sa natură, semnificația sa reală? Și nici la întrebarea istoricistă: Cum a apărut statul și care este originea obligației politice? Ci să formulăm întrebarea astfel: Ce pretindem unui stat? Ce propunem să fie considerat drept scopul legitim al activității de stat? Iar pentru a afla care sunt exigențele noastre politice fundamentale, putem întreba: De ce preferăm să trăim într-un stat bine orânduit decât să trăim fără stat, adică în anarhie? Acest mod de a întreba este unul rațional. La astfel de întrebări trebuie să încerce să răspundă un tehnolog înainte de a putea să se apuce de construcția sau reconstrucția indiferent cărei instituții politice. Căci numai dacă știe ce vrea, el va putea să decidă dacă o anumită instituție este sau nu bine adaptată la funcția ei.

Dacă formulăm în acest fel întrebarea, răspunsul unui adept al umanitarismului va fi: Ceea ce pretind de la stat este să ne ocrotească nu numai pe mine, ci și pe alții. Cer ocrotire pentru propria mea libertate și pentru libertatea altora. Nu vreau să fiu la discreția nimănui care este înzestrat cu

pumni mai zdraveni sau cu arme mai puternice. Cu alte cuvinte, vreau să fiu ocrotit împotriva agresiunii altor oameni. Vreau să fie recunoscută deosebirea dintre agresiune și apărare, iar apărarea să fie sprijinită de puterea organizată a statului. (Este vorba de apărarea *statu quo*-ului, iar principiul propus aici echivalează cu cerința ca *statu quo*-ul să nu fie schimbat prin mijloace violente, ci numai în conformitate cu legea, prin compromis sau arbitraj, exceptând situația când nu există nici o procedură legală pentru revizuirea lui.) Sunt cu totul de acord ca propria mea libertate de acțiune să fie întrucâtva îngrădită de stat, cu condiția să beneficiez de ocrotirea libertății care îmi rămâne, deoarece știu că anumite limitări ale libertății mele sunt necesare; de exemplu, trebuie să renunț la „libertatea“ mea de a ataca, dacă vreau ca statul să sprijine apărarea față de orice atac. Cer însă să nu se piardă din vedere scopul fundamental al statului — ocrotirea acelei libertăți care nu dăunează altor cetățeni. Cer de aceea ca statul să limiteze libertatea cetățenilor cât mai egal cu putință și nu peste cât este necesar pentru a se realiza o limitare egală a libertății.

Cam aceasta ar fi exigența umanitarismului, a egalitarismului, a individualismului. Este o exigență ce permite tehnologului social să abordeze problemele politice în mod rațional, adică din punctul de vedere al unui obiectiv foarte clar și bine determinat.

S-au ridicat numeroase obiecții împotriva tezei că un astfel de obiectiv poate fi formulat suficient de clar și de precis. S-a spus, bunăoară, că odată recunoscut că libertatea trebuie limitată, întreg principiul libertății cade, iar în problema de a ști care limitări sunt necesare și care sunt absurde nu se poate decide în mod rațional, ci doar prin autoritate. Această obiecție se datorează însă unei confuzii. Ea confundă problema fundamentală a ceea ce dorim din partea unui stat, cu anumite dificultăți tehnice, importante, ce-i drept, care țin de înfăptuirea obiectivelor noastre. Este de bună seamă greu de determinat cu precizie gradul de libertate ce poate să fie lă-

sat cetățenilor fără a primejdui acea libertate pe care statul are menirea de a o ocroti. Dar că ceva de genul unei determinări aproximative a acestui grad de libertate este posibil, o dovedește experiența, adică existența statelor democratice. În fapt, acest proces de determinare aproximativă constituie una din principalele sarcini ale legislației în statele democratice. Este un proces dificil, dar dificultățile pe care el le întâmpină nu sunt de așa natură încât să ne silească să modificăm exigențele noastre fundamentale. Aceste exigențe, formulate concis, constau în aceea ca statul să fie considerat drept o societate pentru preîntâmpinarea nelegiuirii, adică a agresiunii. Iar obiecția că este greu de știut unde sfârșește libertatea și începe nelegiuirea poate fi parată, în principiu, prin cunoscuta anecdotă cu huliganul care protesta că, fiind cetățean liber, avea dreptul să-și miște pumnul în orice direcție dorea; la care judecătorul i-a replicat cu înțelepciune: „Libertatea de mișcare a pumnului dumitale este limitată de poziția nasului semenului dumitale."

Concepția despre stat formulată de mine aici poate fi numită „protecționism". Termenul „protecționism" a fost adesea folosit pentru a desemna anumite tendințe opuse libertății. Astfel, economistul înțelege prin protecționism politica de protejare a anumitor interese industriale împotriva concurenței; iar moralistul înțelege prin el exigența ca funcționarii de stat să instituie o tutelă morală asupra populației. Deși teoria politică numită de mine „protecționism" nu este legată de nici una din aceste tendințe și deși ea este funciarmente o teorie liberală, cred că denumirea poate fi folosită pentru a semnala că, deși este liberală, ea n-are nimic de-a face cu *politica nonintervenției stricte* (numită adesea, deși nu întru totul corect, „*laissez faire*"). Liberalismul nu este opus intervenției statului. Dimpotrivă, e clar că nici un fel de libertate nu este posibilă dacă nu este ocrotită de stat.[42] În domeniul educației, bunăoară, este necesară o anumită doză de control din partea statului, dacă dorim ca tinerii să fie capabili să-și apere libertatea, iar statul trebuie să se preocupe ca toți să poată beneficia de toate posibilitățile

educaționale. Dar un control prea mare al statului în probleme de educație este o primejdie fatală pentru libertate, întrucât duce în mod sigur la îndoctrinare. După cum am indicat deja, importanta și dificila problemă a limitării libertății nu poate fi rezolvată printr-o formulă standard. Iar faptul că vor exista totdeauna cazuri-limită este îmbucurător, căci fără stimulul problemelor și luptelor politice de acest fel, disponibilitatea cetățenilor de a lupta pentru libertatea lor ar dispărea repede, iar odată cu ea, ar dispărea și libertatea lor. (Privită în această lumină, pretinsa incompatibilitate dintre libertate și securitate — e vorba de securitatea garantată de stat — se dovedește a fi o himeră. Pentru că nu există libertate dacă nu este garantată de stat; și reciproc, numai un stat aflat sub controlul unor cetățeni liberi le poate oferi acestora o securitate rezonabilă.)

Formulată în acest fel, teoria protecționistă a statului este degajată de orice elemente de istoricism sau esențialism. Ea nu spune că statul a luat naștere ca o asociație de indivizi cu scop protecționist sau că vreunul din statele ce au existat de-a lungul istoriei a fost vreodată condus în mod conștient în conformitate cu acest scop. Tot așa, ea nu spune nimic despre natura esențială a statului sau despre vreun drept natural la libertate. Și nici despre modul efectiv de funcționare a statelor. Ea formulează o *exigență* politică, sau mai precis, o *propunere* pentru adoptarea unei anumite politici. Înclin să cred însă că mulți convenționaliști care au descris statul ca avându-și obârșia într-o asociație menită să ofere protecție membrilor săi au urmărit să exprime tocmai această exigență, deși au făcut-o într-un limbaj stângaci și derutant — limbajul istoricismului. Un mod derutant de exprimare a acestei exigențe este și asertiunea că statul are drept funcție esențială protejarea membrilor săi; sau asertiunea că statul trebuie definit drept o asociație de ocrotire reciprocă. Toate aceste teorii, înainte de a putea fi discutate serios, se cer traduse, așa-zicând, în limbajul exigențelor sau propunerilor vizând acțiunea politică. Altfel dau naștere la interminabile discuții cu caracter pur verbal.

Voi da un exemplu de astfel de traducere. Aristotel[43] a formulat o critică a ceea ce eu numesc protecționism, critică reluată de Burke și de mulți platoniști moderni. Această critică afirmă că protecționismul se bazează pe o concepție prea meschină despre obiectivele statului, acesta trebuind (după cum se exprimă Burke) „să fie privit cu altfel de venerație, fiindcă nu este o asociere în lucruri ce servesc doar existenței animalice brute a unei naturi trecătoare și pieritoare". Cu alte cuvinte, se afirmă că statul este un lucru mai înalt și mai nobil decât o asociație cu scopuri raționale; el este obiect de adorație. El are obiective mai înalte decât ocrotirea ființelor umane și a drepturilor lor. Are obiective morale. „Un stat ce-și merită cu adevărat numele trebuie să se ocupe de cultivarea virtuții", spune Aristotel. Încercând să traducem această critică în limbajul exigențelor politice, constatăm că acești critici ai protecționismului vor două lucruri. Întâi, vor să facă din stat un obiect de cult. Din punctul nostru de vedere nu-i de spus nimic împotriva acestei dorințe. Este o problemă religioasă; iar adoratorii statului trebuie să se întrebe ei înșiși cum se împacă acest crez cu celelalte credințe religioase ale lor, de exemplu cu prima din cele zece porunci biblice. A doua lor cerință este de ordin politic. În practică, această cerință ar însemna pur și simplu ca funcționarii statului să se preocupe de moralitatea cetățenilor și să facă uz de puterea cu care sunt învestiți nu atât pentru a proteja libertatea cetățenilor, cât pentru a controla viața lor morală. Cu alte cuvinte, este cerința ca sfera legalității, adică a normelor impuse de stat, să fie lărgită pe seama celei a moralității propriu-zise, adică a normelor impuse nu de stat, ci de propriile noastre decizii morale — de conștiința noastră. O asemenea cerință sau propunere poate fi discutată rațional; și împotriva ei se poate spune că cei ce formulează astfel de cerințe par să nu-și dea seama că aceasta ar însemna sfârșitul responsabilității morale a individului și ar avea drept efect nu ameliorarea moralității, ci distrugerea ei. Ea ar înlocui responsabilitatea personală prin tabuuri tribaliste și prin iresponsabilitatea totalitară a

individului. Împotriva unei atare atitudini în întregul ei, individualistul trebuie să susțină că moralitatea statelor (dacă așa ceva există) este îndeobște mult inferioară celei a cetățeanului mediu, încât este mult mai de dorit ca moralitatea statului să fie ținută sub control de cetățeni, decât vice-versa. Ceea ce ne trebuie și ceea ce dorim este o moralizare a politicii și nu o politizare a moralei.

Se cuvine menționat că, din punctul de vedere al protecționismului, statele democratice existente, deși departe de a fi perfecte, reprezintă o realizare foarte însemnată în domeniul ingineriei sociale în sensul bun al cuvântului. Multe feluri de infracțiuni, de atacuri ale unor indivizi la adresa drepturilor altor indivizi au fost practic suprimate sau considerabil reduse, iar instanțele judecătorești administrează cu destul succes justiția în cazurile de conflicte dificile de interese. Mulți cred că extinderea acestor metode[44] la crimele și conflictele internaționale nu-i decât un vis utopic; dar n-a trecut prea mult timp de când instituirea unor organe de stat eficiente pentru menținerea păcii civile le apărea utopică celor ce trăiau sub amenințările unor delincvenți, în țări unde în prezent pacea civilă este menținută cu destul succes. În ce mă privește, cred că problemele inginerești privind controlul delictelor internaționale nu sunt de fapt atât de dificile, dacă sunt abordate curajos și rațional. Dacă lucrurile sunt înfățișate clar, nu va fi greu ca oamenii să fie convinși să cadă de acord că este nevoie de instituții protectoare, atât la nivel regional, cât și la scară mondială. Adoratorii statului n-au decât să continue să-l adore; important e ca tehnologilor sociali să li se permită nu numai să amelioreze mecanismele lui interne, ci și să edifice o organizație pentru preîntâmpinarea delictelor internaționale.

VII

Revenind acum la istoria acestor mișcări, se pare că teoria protecționistă a statului a fost formulată pentru prima

dată de sofistul Lycophron, elev al lui Gorgias. Am menționat deja că el a fost (asemeni lui Alcidamas, tot un elev de-al lui Gorgias) unul din primii care au atacat teoria privilegiului natural. Că a fost susținător al teoriei numite de mine „protecționism“ apare consemnat la Aristotel, care vorbește despre el într-un fel din care rezultă că foarte probabil el i-a fost inițiatorul. Din aceeași sursă aflăm că a formulat-o cu o claritate ce nu pare să mai fi fost atinsă de vreunul din succesorii săi.

Aristotel ne spune că Lycophron considera legea statului drept „o învoială prin care oamenii garantează unul altuia dreptatea“ (și că ea nu are puterea de a-i face pe cetățeni buni sau drepți). El ne mai spune[45] că Lycophron privea statul ca pe un instrument pentru ocrotirea cetățenilor săi față de acte de nedreptate (și pentru a face cu putință comunicarea pașnică între ei, în particular schimbul de bunuri) și cerea ca statul să fie o „asociație cooperativă pentru preîntâmpinarea delictelor“. Este interesant că în relatarea lui Aristotel nu se află nici un indiciu că Lycophron și-ar fi exprimat teoria în formă istoricistă, deci ca pe o teorie privitoare la nașterea statului în urma unui contract social. Dimpotrivă, din contextul lui Aristotel se desprinde clar că teoria lui Lycophron nu se preocupa decât de menirea statului; pentru că Aristotel argumentează că Lycophron n-a înțeles că menirea esențială a statului este de a-i face virtuoși pe cetățenii săi. Acesta e un indiciu că Lycophron interpreta această menire în chip rațional, din punct de vedere tehnologic, adoptând postulatele egalitarismului, individualismului și protecționismului.

În această formă, teoria lui Lycophron nu este defel afectată de obiecțiile la care este expusă teoria tradițională istoricistă a contractului social. S-a spus nu o dată, spre exemplu de către Barker[46], că teoria contractualistă „a fost infirmată punct cu punct de către gânditorii moderni“. Se prea poate; dar parcurgând obiecțiile lui Barker, vedem că ele nu infirmă teoria lui Lycophron, în care Barker vede (și aici înclin să-i dau dreptate) fondatorul probabil al celei mai timpurii forme

a unei teorii ce mai târziu a căpătat denumirea de teoria contractualistă. Obiecțiile lui Barker pot fi formulate astfel: a) Din punct de vedere istoric, nu a existat niciodată un contract; b) din punct de vedere istoric, statul n-a fost niciodată instituit; c) legile nu sunt convenționale, ci izvorăsc din tradiție, dintr-o forță superioară, eventual din instinct etc.; ele sunt obiceiuri înainte de a deveni coduri; d) forța legilor nu rezidă în sancțiuni, în forța protectoare a statului care le impune, ci în disponibilitatea individului de a li se supune, adică în voința morală a individului.

Se vede din capul locului că obiecțiile a), b) și c), care sunt, probabil, ca atare, în genere corecte (deși unele contracte au existat) privesc teoria doar în forma ei istoricistă, fiind irelevante pentru versiunea lui Lycophron. Le putem lăsa, de aceea, deoparte. Obiecția d), în schimb, merită examinată mai îndeaproape. Ce vrea să spună ea, de fapt? Teoria pe care ea o atacă subliniază, mai mult ca oricare alta, „voința“ sau, mai bine zis, decizia individului; în fond, chiar cuvântul „contract“ sugerează un acord „liber consimțit“; ea sugerează, mai mult, poate, decât orice altă teorie, că forța legilor rezidă în disponibilitatea individului de a le accepta și a li se conforma. Și atunci, cum poate conta d) drept o obiecție față de teoria contractualistă? Singura explicație pare să fie aceea că Barker nu vede izvorul contractului în „voința morală“ a individului, ci într-o voință egoistă; iar această interpretare e cu atât mai probabilă cu cât concordă cu critica lui Platon. Dar nu trebuie neapărat să fii egoist, pentru a fi protecționist. Protecția nu înseamnă neapărat autoprotecție; mulți oameni își asigură viața cu scopul nu de a se proteja pe sine, ci de a proteja pe alții, și tot așa ei pot să ceară protecția statului nu pentru ei înșiși, ci în principal pentru alții, și într-o măsură mai mică (sau deloc) pentru ei înșiși. Ideea fundamentală a protecționismului este: ocrotește pe cel slab să nu fie brutalizat de cel mai puternic. Această exigență a fost susținută nu numai de cei slabi, ci adesea și de către cei pu-

ternici. Este derutant (ca să nu spunem mai mult) să se sugereze că e vorba de o exigență egoistă sau imorală.

Protecționismul lui Lycophron nu este atins, cred, de nici una din aceste obiecții. El este expresia cea mai fidelă a mișcării umanitare și egalitare din epoca lui Pericle. Nu ne-a parvenit însă nealterat. A fost transmis generațiilor de mai târziu doar într-o formă distorsionată — ca teorie istoricistă privind originea statului într-un contract social; sau ca teorie esențialistă ce pretinde că adevărata natură a statului este cea a unei convenții; și ca teorie a egoismului, bazată pe presupoziția naturii funciarmente imorale a omului. Toate acestea se datorează influenței covârșitoare a autorității lui Platon.

VIII

Nu prea încape îndoială că Platon cunoștea bine teoria lui Lycophron, dat fiind că a fost (după toate probabilitățile) un contemporan mai tânăr al acestuia. Și într-adevăr, această teorie poate fi ușor identificată cu una ce apare menționată pentru prima dată în *Gorgias* și mai târziu în *Republica*. (În nici unul din aceste locuri Platon nu-i menționează autorul; procedeu ce-l adopta frecvent când oponentul său era încă în viață.) În *Gorgias*, teoria este expusă de Callicles, un nihilist etic asemănător lui Thrasymachos din *Republica*. În *Republica*, ea este expusă de Glaucon. În nici unul din cazuri vorbitorul nu se identifică pe sine cu teoria pe care o expune.

Cele două pasaje sunt, în multe privințe, paralele. Ambele prezintă teoria într-o formă istoricistă, ca pe o teorie despre originea „dreptății". Ambele o prezintă ca și cum premisele ei logice ar fi cu necesitate egoiste și chiar nihiliste; deci ca și cum concepția protecționistă despre stat ar fi susținută numai de cei cărora le-ar *plăcea* să comită nedreptăți, dar sunt prea slabi pentru aceasta, *drept care* pretind ca nici cei puternici să nu o facă; prezentare în mod vădit incorectă, dat fiind că singura premisă necesară a teoriei este exigența eliminării delictelor sau a nedreptății.

Până aici, cele două pasaje din *Gorgias* și *Republica* sunt paralele, paralelism ce a prilejuit numeroase comentarii. Există însă și o imensă deosebire între ele, care, din câte cunosc, a fost trecută cu vederea de comentatori. Iată despre ce este vorba. În *Gorgias* teoria este expusă de Callicles ca una căreia el i se opune; și cum el se opune și lui Socrate, teoria protecționistă, prin implicație, nu este atacată de Platon, ci apărată. Și într-adevăr, privind lucrurile mai de aproape, vedem că Socrate susține câteva aspecte ale ei împotriva nihilistului Callicles. În *Republica*, însă, aceeași teorie este prezentată de Glaucon ca o elaborare și dezvoltare a vederilor lui Thrasymachos, adică ale nihilistului care ține aici locul lui Callicles; cu alte cuvinte, teoria este acum prezentată ca fiind nihilistă, iar Socrate, drept eroul care nimicește victorios această doctrină diabolică a egoismului.

Astfel, pasajele în care majoritatea comentatorilor descoperă o asemănare între tendințele din *Gorgias* și cele din *Republica* dezvăluie, în realitate, o totală schimbare de front. În ciuda prezentării ostile făcute de Callicles, tendința din *Gorgias* este favorabilă protecționismului; *Republica*, în schimb, îi este violent potrivnică.

Iată un extras din cuvântarea lui Callicles din *Gorgias*[47]: „Legile au fost statornicite de oamenii slabi și mulți. Așadar, pentru ei, pentru avantajul lor, statornicesc legi ... Pentru a înspăimânta pe oamenii mai puternici, pe cei capabili să aibă mai mult ... Ei sunt bucuroși, cred, să aibă tot atât cât și ceilalți, deși sunt mai bicisnici. Pentru aceasta se și spune că... este nedrept și urât să te străduiești să ai mai mult decât cei mulți, ceea ce ei tocmai numesc a fi nedrept." Dacă examinăm acest text și lăsăm de o parte ceea ce se datorează disprețului și ostilității fățișe a lui Callicles, găsim în el toate elementele teoriei lui Lycophron: egalitarismul, individualismul și protecția împotriva nedreptății. Chiar și referirea la cei „puternici" și la cei „slabi" care sunt conștienți de inferioritatea lor se încadrează de fapt foarte bine în teoria protecționistă, cu condiția doar de a omite elementul caricatural. Nu este deloc

improbabil ca doctrina lui Lycophron să fi formulat explicit exigența ca statul să ocrotească pe cei slabi, exigență ce n-are, firește, nimic ignobil. (Speranța că acest deziderat se va împlini într-o bună zi este exprimat de învățătura creștină: „Cei umili vor moșteni pământul".)

Callicles însuși nu agreează protecționismul; el este în favoarea drepturilor „naturale" ale celor mai puternici. Este foarte semnificativ faptul că Socrate, în argumentația sa împotriva lui Callicles, ia apărarea protecționismului; pentru că îl pune pe acesta în legătură cu propria sa teză centrală — că este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o faci. El spune, de exemplu[48]: „Nu cumva tocmai cei mulți sunt cei ce consideră, așa cum ai spus, că este drept ca oamenii să fie egali și că este mai urât să nedreptățești decât să fii nedreptățit?" Și ceva mai departe: „...nu numai conform legii este mai urât să comiți o nedreptate decât să o suferi și este dreaptă egalitatea, ci și conform naturii." (În pofida tendințelor sale individualiste, egalitare și protecționiste, *Gorgias* exprimă și anumite înclinații accentuat antidemocratice. Explicația ar putea fi că Platon, pe când scria acest dialog, nu elaborase încă teoriile sale totalitare; deși simpatiile sale erau deja antidemocratice, el se afla încă sub influența lui Socrate. Eu unul nu înțeleg cum pot unii să considere că atât Gorgias, cât și *Republica* redau fidel opiniile lui Socrate.)

Să ne adresăm acum *Republicii,* unde Glaucon prezintă protecționismul ca pe o versiune mai stringentă din punct de vedere logic, dar din punct de vedere etic neschimbată, a nihilismului lui Thrasymachos. „Ascultă atunci — zice Glaucon[49] — ce este și unde s-a născut dreptatea: Se zice că a face nedreptăți este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura — un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptățile, decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii își fac unii altora nedreptăți, după ce le îndură și gustă atât din săvârșirea, cât și din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-și facă nedreptăți, nici să nu le aibă

de îndurat. De aici se trage așezarea legilor... Aceasta este — se zice — nașterea și firea dreptății."

Cât privește conținutul ei rațional, este vorba, evident, de aceeași teorie; iar felul în care e prezentată seamănă și el în detaliu[50] cu discursul lui Callicles din *Gorgias.* Totuși, Platon și-a schimbat total punctul de vedere. Teoria protecționistă nu mai este acum apărată împotriva alegației că se întemeiază pe un egoism cinic; dimpotrivă. Sentimentele noastre umanitare, indignarea noastră morală, stârnite deja de nihilismul lui Thrasymachos, sunt folosite pentru a ne transforma în dușmani ai protecționismului. Această teorie, al cărei caracter umanitar a fost indicat în *Gorgias*, Platon o face acum să apară antiumanitară, ba chiar ca rezultând din doctrina respingătoare și extrem de neconvingătoare că nedreptatea e un lucru foarte bun — pentru cei ce pot să o comită. El nu pregetă să apese asupra acestui punct. În continuarea pasajului citat, Glaucon dezvoltă foarte detaliat supozițiile sau premisele pretins necesare ale protecționismului. Printre acestea el menționează, de exemplu, ideea că săvârșirea de nedreptăți este „extrema cea bună"[51]; că dreptatea se statornicește numai pentru că mulți oameni sunt prea slabi pentru a putea să facă fărădelegi; și că pentru cetățeanul individual, o viață nelegiuită ar fi cea mai profitabilă. Iar „Socrate", adică Platon, chezășuiește în mod explicit[52] autenticitatea interpretării date de Glaucon teoriei pe care o prezintă. Prin această metodă Platon pare să fi izbutit să convingă pe majoritatea cititorilor săi, și în orice caz pe toți platoniștii, că teoria protecționistă dezvoltată aici este identică cu egoismul crud și cinic al lui Thrasymachos[53]; și, ceea ce e mai important, că toate formele individualismului revin la același lucru, și anume la egoism. I-a convins însă de asta nu numai pe admiratorii săi; a izbutit să-i convingă până și pe adversarii săi, în special pe aderenții teoriei contractualiste. De la Carneades[54] la Hobbes, ei nu numai că au preluat nefasta sa prezentare istoricistă, ci și asigurările date de Platon că baza teoriei lor este un nihilism etic.

Trebuie observat că singurul argument al lui Platon împotriva protecționismului constă în elaborarea bazei pretins egoiste a acestuia; iar dacă avem în vedere spațiul considerabil pe care îl ocupă această elaborare, putem conchide cu siguranță că nu vreo reticență l-a determinat să nu avanseze un argument mai bun, ci faptul că nu dispunea de unul mai bun. Astfel că protecționismul a trebuit să fie respins printr-un apel la sentimentele noastre morale, ca un afront adus ideii de dreptate și bunei cuviințe.

Aceasta e metoda lui Platon de a înlătura o teorie ce era nu doar un rival redutabil al propriei lui doctrine, ci și reprezentativă pentru noul crez umanitar și individualist, adică dușmanul de moarte a tot ceea ce îi era scump lui Platon. Este o metodă dibace, după cum o dovedește uimitorul ei succes. N-ar fi însă corect din partea mea dacă n-aș spune că metoda lui Platon mi se pare necinstită. Pentru că teoria atacată de el n-are nevoie de nici o presupoziție mai imorală decât aceea că nedreptatea e un rău și că deci trebuie evitată și adusă sub control. Iar Platon își dădea foarte bine seama că această teorie nu se întemeia pe egoism, pentru că în *Gorgias* nu a prezentat-o ca fiind identică cu teoria nihilistă din care ea este „derivată“ în *Republica*, ci ca fiind opusă acesteia.

Rezumând, putem spune că teoria platoniciană a dreptății, așa cum este prezentată în *Republica* și în lucrări ulterioare acesteia, este o încercare conștientă de a birui tendințele egalitariste, individualiste și protecționiste din epoca sa și de a restabili pretențiile tribalismului prin dezvoltarea unei teorii morale totalitare. În același timp Platon a fost puternic impresionat de noua moralitate umanitaristă; însă în loc să combată egalitarismul cu argumente, el a evitat până și să-l discute. Și a izbutit să mobilizeze sentimentele umanitariste, a căror forță o cunoștea atât de bine, pentru cauza dominației de clasă totalitare a unei rase de stăpâni superioare de la natură.

Aceste prerogative de clasă, pretindea el, sunt necesare pentru a susține stabilitatea statului. Ele constituie deci esența

dreptăţii. În cele din urmă, teza sa se bazează pe argumentul că dreptatea este utilă puterii, sănătăţii şi stabilităţii statului; argument ce se aseamănă perfect cu definiţia totalitară modernă: drept e tot ceea ce foloseşte puterii naţiunii mele, a clasei mele sau a partidului meu.

Dar aceasta nu este încă întreaga poveste. Punând accentul pe prerogativa de clasă, teoria platoniciană a dreptăţii pune în centrul teoriei politice problema „Cine trebuie să cârmuiască ?" Răspunsul lui a fost că trebuie să cârmuiască cei mai înţelepţi şi mai buni. Acest răspuns excelent nu modifică oare caracterul teoriei sale ?

CAPITOLUL 7
Principiul cârmuirii

„Oamenii înțelepți trebuie să stea în frunte și să guverneze, iar cei lipsiți de înțelepciune să-i urmeze.“

PLATON

Anumite obiecții[1] aduse interpretării date de mine programului politic al lui Platon m-au determinat să examinez rolul pe care-l joacă în cadrul acestui program idei morale cum sunt cele de Dreptate, Bine, Frumos, Înțelepciune, Adevăr și Fericire. Această analiză va fi continuată în capitolul de față și în următoarele două, iar rolul ideii de Înțelepciune în filozofia politică a lui Platon va face obiectul capitolului care urmează după ele.

Am văzut că ideea de dreptate a lui Platon cere, în esență, ca stăpânii din fire să cârmuiască, iar sclavii din fire să accepte condiția lor de sclavi. Ea ține de postulatul istoricist ca statul, pentru a opri schimbarea, să fie o copie a Ideii sale sau a adevăratei sale „naturi“. Această teorie a dreptății indică foarte clar că pentru Platon problema fundamentală a politicii rezidă în întrebarea: *Cine trebuie să cârmuiască statul?*

I

Eu sunt convins că exprimând problema politicii sub forma „Cine trebuie să cârmuiască statul?“ sau „Voința cui

trebuie să aibă supremație ?“ etc., Platon a creat o confuzie durabilă în filozofia politică. Confuzia aceasta este analoagă celei create de el în domeniul filozofiei morale prin identificarea, discutată în capitolul precedent, a colectivismului cu altruismul. E clar că odată pusă întrebarea „Cine trebuie să cârmuiască ?“, este greu de evitat un răspuns de felul „cei mai buni“ sau „cei mai înțelepți“ sau „conducătorii înnăscuți“ sau „cei ce stăpânesc arta cârmuirii“ (sau, eventual, „Voința generală“ sau „Rasa stăpânilor“ sau „Muncitorii industriali“ sau „Poporul“). Dar un asemenea răspuns, oricât ar suna de convingător — căci cine ar putea susține că trebuie să cârmuiască „cei mai răi“ sau „cei mai proști“ sau „cei ce sunt din fire sclavi“ ? — nu este, după cum voi încerca să arăt, de nici un folos.

Întâi de toate, un asemenea răspuns riscă să ne facă să credem că astfel a fost rezolvată o problemă fundamentală a filozofiei politice. Dacă abordăm însă teoria politică dintr-un unghi diferit, vom constata că, departe de a fi rezolvat astfel vreo problemă fundamentală, n-am făcut altceva decât să trecem pe lângă ceea ce e fundamental, închipuindu-ne că întrebarea „Cine trebuie să cârmuiască ?“ este una capitală. Pentru că până și cei ce împărtășesc această presupoziție a lui Platon admit că liderii politici nu sunt întotdeauna suficient de „buni“ sau de „înțelepți“ (nu-i nevoie să ne sinchisim prea mult de semnificația precisă a acestor termeni) și că nu este deloc ușor să creezi o cârmuire a cărei bunătate și înțelepciune să fie implicit asigurate. Iar dacă suntem de acord asupra acestui punct, atunci trebuie să ne întrebăm dacă gândirea politică n-ar trebui să ia din capul locului în considerare posibilitatea unor guvernanți răi; și dacă n-ar trebui să fim pregătiți pentru eventualitatea celor mai răi guvernanți în timp ce sperăm ca puterea să revină celor mai buni. Aceasta duce însă la o nouă abordare a problemei politicii, pentru că ne obligă să înlocuim întrebarea: *Cine trebuie să cârmuiască?* prin întrebarea nouă[2]: *Cum am putea face să organizăm în așa fel instituțiile politice încât guvernanții răi sau incompetenți să fie împiedicați să cauzeze prea multe prejudicii?*

Cei care cred că întrebarea mai veche este fundamentală admit în mod tacit că puterea politică este „esențialmente" neîngrădită. Ei presupun că cineva — un individ sau un corp colectiv, cum ar fi o clasă — deține puterea. Și mai presupun că cel ce deține puterea are, practic, posibilitatea de a face ce vrea și, în particular, că și-o poate întări, apropiind-o astfel și mai mult de o putere nelimitată sau neîngrădită. Ei presupun că puterea politică este, esențialmente, suverană. Odată admisă această supoziție, întrebarea „Cine trebuie să fie suveranul ?" rămâne, într-adevăr, singura importantă.

Voi numi această presupoziție *teoria suveranității* (*neîngrădite*), folosind această expresie nu pentru vreuna anume din variatele teorii ale suveranității, cum sunt, în particular, cele avansate de Bodin, Rousseau sau Hegel, ci pentru presupoziția mai generală că puterea politică este practic neîngrădită sau pentru postulatul că ea trebuie să fie așa; împreună cu consecința, derivată de aci, că problema principală care rămâne de rezolvat este de a da această putere pe cele mai bune mâini. Această teorie a suveranității este tacit admisă în teoria lui Platon și de atunci n-a încetat să-și joace rolul în gândirea politică. Ea este admisă implicit, spre exemplu, și de acei autori moderni care cred că principala problemă este: cine să dicteze ? Capitaliștii sau muncitorii ?

Fără a intra într-o critică detaliată, vreau să arăt aici că se pot ridica obiecții serioase împotriva acceptării pripite și implicite a acestei teorii. Orice merite de ordin speculativ ar putea părea să aibă această presupoziție, ea este în mod sigur foarte nerealistă. Niciodată n-a existat undeva putere politică neîngrădită, și atâta timp cât oamenii rămân oameni (adică atâta timp cât „Vajnica Lume Nouă" nu s-a materializat) nu poate exista putere politică absolută și neîngrădită. Cât timp un singur om nu poate acumula în mâinile sale destulă putere fizică pentru a-i domina pc toți ceilalți, el va depinde de cei ce-l ajută. Chiar și tiranul cel mai puternic depinde de poliția sa secretă, de scutierii și călăii săi. Această dependență înseamnă că puterea sa, oricât ar fi de mare, nu este neîngrădită

și că el este silit să facă concesii, folosindu-se de un grup împotriva altuia. Această dependență înseamnă totodată că există și alte forțe politice, alte puteri afară de a sa proprie, și că el își poate exercita cârmuirea doar folosindu-se de ele și împăcându-le. Ceea ce arată că până și cazurile extreme de suveranitate nu sunt niciodată cazuri de suveranitate pură. Nici chiar în aceste cazuri voința sau interesul unui singur om (sau — presupunând că există așa ceva — voința sau interesul unui grup) nu-și poate atinge scopul în mod direct, fără a renunța la o parte din el în vederea atragerii de partea sa a unor puteri pe care nu le poate supune. Iar în majoritatea covârșitoare a cazurilor, limitările puterii politice sunt mult mai însemnate.

Am ținut să evidențiez aceste aspecte empirice, nu pentru că aș vrea să le folosesc drept argument, ci doar pentru a evita anumite obiecții. Eu susțin că orice teorie a suveranității omite să se confrunte cu o întrebare mai fundamentală, și anume cu întrebarea dacă n-ar trebui cumva să tindem spre un control instituțional asupra guvernanților, contrabalansând puterea lor prin alte puteri. Această *teorie a controlului și contrabalansării* are dreptul, cel puțin, la o examinare atentă. Singurele obiecții la această teză sunt, pe cât îmi pot da seama, a) că un asemenea control este *practic* imposibil sau b) că el este *esențialmente* de neconceput, dat fiind că puterea politică este esențialmente suverană[3]. Eu cred că ambele aceste obiecții dogmatice sunt dezmințite de fapte; iar odată cu ele cad și un număr de alte concepții influente (de exemplu, teoria că singura alternativă la dictatura unei clase este dictatura altei clase).

Pentru a ridica problema controlului instituțional asupra guvernanților, nu-i nevoie să asumăm mai mult decât că guvernele nu sunt totdeauna bune sau înțelepte. Dat fiind însă că am apucat să spun ceva ce ține de fapte istorice, cred că e cazul să mărturisesc că mă simt îndemnat să admit ceva în plus. Înclin să cred că guvernanții au fost numai rareori inși deasupra mediei umane și adesea au fost chiar sub ea. Și cred

că este rezonabil ca în politică să adoptăm principiul de a fi cât mai bine pregătiți pentru eventualitatea cea mai proastă, deși, firește, putem încerca în același timp să realizăm pe cea mai bună. Mi se pare o nebunie să bazăm toate eforturile noastre pe speranța firavă că vom izbuti să obținem guvernanți desăvârșiți, sau măcar competenți. Dar deși simt cu putere că așa stau lucrurile, țin să subliniez că critica pe care o voi face teoriei suveranității nu depinde de aceste opinii ale mele mai personale.

Dincolo de aceste opinii personale și dincolo de sus-menționatele argumente empirice împotriva teoriei generale a suveranității, mai există încă un fel de argument logic ce poate fi utilizat pentru a învedera inconsistența oricăreia din formele particulare ale teoriei suveranității; mai precis, argumentului logic i se pot da forme diferite dar analoage pentru a combate teoria că cei mai înțelepți trebuie să guverneze, sau teoriile că trebuie să guverneze cei mai buni, sau legea, sau majoritatea etc. O formă particulară a acestui argument logic este îndreptată împotriva unei versiuni prea naive a liberalismului, democrației și principiului că majoritatea e cea care trebuie să dețină puterea; această formă seamănă întrucâtva cu binecunoscutul „paradox al libertății", care a fost folosit pentru prima dată, și cu succes, de Platon. Atunci când critică democrația și spune povestea acaparării puterii de către tiran, Platon pune implicit următoarea întrebare: Ce se întâmplă dacă voința poporului este să nu cârmuiască el, ci un tiran? Omul liber, sugerează Platon, poate să exercite libertatea sa absolută întâi sfidând legile, iar în cele din urmă sfidând libertatea însăși și revendicând zgomotos un tiran.[4] Aceasta nu este doar o posibilitate fantezistă; lucrul s-a petrecut de un număr de ori; și de câte ori s-a întâmplat, a pus într-o postură intelectuală disperată pe toți acei democrați care adoptă, drept ultimă bază a crezului lor politic, principiul dominației majorității sau o formă similară a principiului suveranității. Pe de o parte, principiul adoptat de ei le cere să se opună oricărei guvernări, alta decât cea a majorității,

așadar și noii tiranii; pe de altă parte, același principiu le cere să accepte orice decizie luată de majoritate, și deci cârmuirea noului tiran. Inconsistența teoriei lor nu poate, firește, să nu le paralizeze acțiunile.[5] Aceia dintre noi, democrații, care cerem controlul instituțional al guvernanților de către cei guvernați, și în special dreptul de a demite guvernul printr-un vot majoritar, trebuie, deci, neapărat să găsim pentru aceste revendicări temeiuri mai bune decât o teorie autocontradictorie a suveranității. (În secțiunea următoare a capitolului de față voi arăta pe scurt că acest lucru este posibil.)

Platon, după cum am văzut, s-a apropiat de descoperirea paradoxurilor libertății și ale democrației. Ceea ce însă Platon și discipolii săi n-au observat este că și toate celelalte forme ale teoriei suveranității dau naștere la contradicții analoage. *Toate teoriile suveranității sunt paradoxale.* Bunăoară, să presupunem că am reușit să-l alegem conducător pe „cel mai înțelept“ sau pe „cel mai bun“. Respectivul „cel mai înțelept“ s-ar putea ca, în înțelepciunea lui, să descopere că nu el trebuie să guverneze, ci „cel mai bun“, iar „cel mai bun“ să decidă, în bunătatea lui, că „majoritatea“ trebuie să guverneze. Este important de observat că până și acea formă a teoriei suveranității care cere „Domnia Legii“ este expusă aceleiași obiecții. Lucrul a fost, de fapt, sesizat, cu foarte mult timp în urmă, după cum se vede din remarca lui Heraclit[6]: „Legea înseamnă și atunci când dai ascultare unui singur om.“

Rezumând această scurtă critică, se poate afirma, cred, că teoria suveranității nu e într-o situație bună nici din punct de vedere empiric, nici din punct de vedere logic. Minimul pe care îl putem pretinde este ca ea să nu fie adoptată înainte de a fi fost atent examinate alte posibilități.

II

Și într-adevăr, nu este greu de arătat că se poate dezvolta o teorie a controlului democratic care nu generează pa-

radoxul suveranității. Teoria la care mă gândesc este una ce nu pornește, așa-zicând, de la o doctrină conform căreia domnia majorității este un lucru intrinsec bun sau drept, ci de la caracterul infam al tiraniei; mai precis, ea se bazează pe decizia, sau pe adoptarea propunerii, de a evita tirania și de a i ne opune.

Pentru că putem să distingem între două tipuri principale de guvernare. Primul tip îl constituie guvernările de care putem scăpa fără vărsare de sânge — de exemplu, prin alegeri generale; cu alte cuvinte, aici instituțiile sociale oferă mijloace prin care guvernanții pot fi demiși de către guvernați, iar tradițiile sociale[7] garantează că aceste instituții nu vor fi repede nimicite de cei aflați la putere. Cel de-al doilea tip îl formează guvernările de care cei guvernați nu pot să scape decât pe calea unei revoluții victorioase iar aceasta înseamnă că, în majoritatea cazurilor, nu pot să scape deloc. Aș sugera să folosim termenul „democrație“ ca o etichetă comodă pentru guvernările de primul tip, iar termenul „tiranie“ pentru cele de tipul al doilea. Cred că aceasta corespunde îndeaproape uzului tradițional. Vreau să spun însă clar că argumentarea mea nu depinde câtuși de puțin de alegerea acestor denumiri; iar dacă cineva ar inversa sensurile (ceea ce se și face nu o dată în zilele noastre), eu m-aș mulțumi să spun că sunt în favoarea a ceea ce el numește „tiranie“ și împotriva a ceea ce el numește „democrație“; și aș respinge ca fiind irelevantă orice încercare de a descoperi semnificația „reală“ sau „esențială“ a „democrației“, de exemplu traducând termenul prin „guvernare de către popor“. (Pentru că, deși „poporul“ poate să influențeze acțiunile guvernanților săi prin amenințarea că-i va demite, el însuși nu guvernează niciodată în sensul concret, practic al cuvântului.)

Dacă folosim cele două denumiri în felul sugerat, putem descrie acum drept principiu al politicii democratice propunerea de a crea, dezvolta și ocroti instituțiile politice necesare evitării tiraniei. Principiul acesta nu presupune că am putea dezvolta vreodată instituții de acest fel care să fie infailibile

sau să funcționeze fără greș, sau să asigure că măsurile politice adoptate de un guvern democratic vor fi drepte, bune sau înțelepte — și nici măcar că vor fi cu necesitate mai bune sau mai înțelepte decât cele adoptate de un tiran bine intenționat. (Nefăcând astfel de aserțiuni, evităm paradoxul democrației.) Ceea ce se poate spune însă că presupune adoptarea principiului democrației este convingerea că acceptarea până și a unei politici proaste într-o democrație (atât timp cât putem acționa pentru o schimbare pașnică) este preferabilă supunerii față de o tiranie, fie ea oricât de înțeleaptă sau bine intenționată. Privită într-o asemenea lumină, teoria democrației nu se bazează pe principiul că majoritatea trebuie să guverneze; diversele metode egalitare de control democratic, cum sunt alegerile generale și guvernământul reprezentativ, trebuie considerate a nu fi mai mult decât niște dispozitive instituționale încercate și — în prezența unei larg răspândite neîncrederi tradiționale față de tiranie — rezonabil de eficiente împotriva tiraniei, susceptibile oricând de ameliorări și oferind chiar metode pentru propria lor ameliorare.

Cine acceptă principiul democrației în acest sens nu trebuie, deci, neapărat să privească rezultatul unui scrutin democratic ca pe o expresie concludentă a ceea ce e drept. Un asemenea om, deși va accepta decizia majorității, pentru a nu stânjeni funcționarea instituțiilor democratice, se va simți liber să o combată cu mijloace democratice și să acționeze pentru revizuirea ei. Iar dacă s-ar întâmpla ca într-o bună zi să vadă cum votul majorității lichidează instituțiile democratice, o asemenea tristă experiență îi va spune doar că nu există vreo metodă garantată de evitare a tiraniei. Ea nu va slăbi însă hotărârea sa de a lupta împotriva tiraniei și nici nu va dovedi că teoria sa este inconsistentă.

III

Revenind acum la Platon, constatăm că dat fiind accentul pe care-l pune pe problema „cine trebuie să cârmuiască?“,

el acceptă implicit teoria generală a suveranității. Prin aceasta, chestiunea controlului instituțional asupra cârmuitorilor și a contrabalansării instituționale a puterilor lor este eliminată fără să fi fost examinată. Interesul este deplasat de la instituții la chestiuni privind personalul, cea mai presantă problemă devenind acum cea a selectării conducătorilor naturali și a formării lor pentru funcțiile de conducere.

Din această pricină unii consideră că în teoria lui Platon bunul mers al statului este în ultimă instanță o chestiune de ordin etic sau spiritual, depinzând de persoane și de responsabilitatea personală, și nu de edificarea unor instituții impersonale. O asemenea viziune asupra platonismului mi se pare superficială. *Orice politică pe termen lung este instituțională.* Acesta e un adevăr de neevitat, chiar și pentru Platon. Principiul conducerii nu înlocuiește problemele instituționale prin probleme de personal, el creează doar noi probleme instituționale. După cum vom vedea, el împovărează chiar instituțiile cu o sarcină ce depășește cerințele rezonabile care pot fi impuse unei simple instituții — *sarcina selectării viitorilor conducători.* Ar fi deci o greșeală să se creadă că opoziția dintre teoria echilibrării puterilor și teoria suveranității corespunde celei dintre instituționalism și personalism. Principiul platonician al conducerii este foarte departe de un personalism pur, deoarece presupune funcționarea anumitor instituții; de fapt, s-ar putea spune că un personalism pur nici nu este posibil. Trebuie spus însă că nu este posibil nici un instituționalism pur. Nu numai pentru că edificarea instituțiilor comportă importante decizii personale, ci și pentru că funcționarea chiar și a celor mai bune instituții (cum sunt controalele și echilibrările democratice) va depinde întotdeauna, într-o măsură considerabilă, de persoanele ce activează în ele. Instituțiile sunt aidoma unor fortărețe; ele trebuie să fie bine concepute *și* să aibă un personal de calitate.

Această distincție dintre elementul personal și elementul instituțional al unei situații sociale este adeseori pierdută din vedere de către criticii democrației. Cei mai mulți dintre ei

sunt nemulțumiți de instituțiile democratice, deoarece constată că acestea nu izbutesc totdeauna să împiedice un stat sau o linie politică de a se abate de la anumite standarde morale sau de la anumite exigențe politice ce pot fi deopotrivă presante și admirabile. Atacurile acestor critici sunt însă greșit orientate; ei nu înțeleg ce și cât se poate aștepta din partea unor instituții și care ar fi alternativa la instituțiile democratice. Democrația (folosind această denumire în sensul sugerat mai înainte) oferă cadrul instituțional pentru reformarea instituțiilor politice. Ea creează posibilitatea reformării instituțiilor fără recurgere la violență, iar prin aceasta, posibilitatea de a folosi rațiunea în proiectarea de noi instituții și în ajustarea celor vechi. Ea nu ne poate da însă rațiune. Problema standardelor intelectuale și morale ale cetățenilor ei este în bună măsură una de ordin personal. (Ideea că această problemă ar putea fi abordată, la rândul ei, printr-un control instituțional eugenic și educațional este, cred, eronată; voi oferi ceva mai jos unele temeiuri pe care se sprijină această convingere a mea.) Este total greșit să dăm vina pe democrație pentru neajunsurile unui stat democratic. Într-un stat nedemocratic singura cale de înfăptuire a unor reforme rezonabile este răsturnarea violentă a guvernului și instaurarea unui cadru democratic. Cei ce critică democrația pe temeiuri „morale“ de un fel sau altul nu disting între probleme personale și probleme instituționale. Înfăptuirea de ameliorări ține de noi. Instituțiile democratice nu se pot ameliora singure. Problema ameliorării lor este totdeauna o problemă ce se adresează *persoanelor* și nu instituțiilor. Dar dacă dorim ameliorări, trebuie să stabilim clar ce anume *instituții* vrem să ameliorăm.

Există în domeniul problemelor politice încă o distincție corespunzătoare celei dintre persoane și instituții: distincția dintre problemele zilei de astăzi și cele ale viitorului. În timp ce problemele zilei de astăzi sunt în bună parte personale, edificarea viitorului nu poate fi decât instituțională. Dacă abordăm problema politică întrebând „Cine trebuie să cârmuiască?“ și dacă adoptăm principiul platonician al câr-

muirii — adică principiul că trebuie să cârmuiască cei mai buni — atunci problema viitorului îmbracă în mod necesar forma conceperii unor instituții pentru selectarea viitorilor conducători.

Aceasta este una dintre problemele cele mai importante în teoria platoniciană a educației. Trecând la analiza acestei probleme, nu ezit să afirm că Platon a deformat și încâlcit din cale-afară teoria și practica educației prin faptul că a legat-o de teoria sa despre cârmuire. Răul făcut astfel este și mai mare — dacă e cu putință așa ceva — decât cel pricinuit eticii prin identificarea colectivismului cu altruismul și teoriei politice prin introducerea principiului suveranității. Supoziția lui Platon, că obiectivul educației (sau, mai precis, al instituțiilor educaționale) trebuie să fie selectarea viitorilor conducători și pregătirea lor pentru guvernare, este socotită încă de mulți un lucru de la sine înțeles. Prin faptul că a împovărat aceste instituții cu o sarcină ce în mod inevitabil depășește sfera de activitate a oricărei instituții, Platon este în parte răspunzător de starea deplorabilă în care ele se găsesc. Înainte de a mă angaja într-o discuție generală privind concepția sa despre educație, vreau să expun ceva mai detaliat teoria sa despre cârmuirea celor înțelepți.

IV

Mi se pare foarte probabil că această teorie a lui Platon datorează unele din elementele sale influenței lui Socrate. Unul din elementele fundamentale ale concepției lui Socrate este, cred, intelectualismul său moral. Înțeleg prin aceasta a) identificarea de către el a binelui cu înțelepciunea, teoria sa că nimeni nu acționează în dezacord cu ceea ce știe că e bine și că lipsa de cunoaștere este răspunzătoare pentru toate greșelile morale; b) teoria sa că desăvârșirea morală poate fi dobândită prin învățare și că ea nu reclamă facultăți morale de un fel deosebit, distincte de inteligența omenească universală.

Socrate a fost un moralist și un entuziast. A fost tipul de om dispus să critice orice formă de guvernământ pentru lipsurile ei (și într-adevăr, o asemenea critică ar fi necesară și utilă oricărui guvern, deși este posibilă numai în condiții de democrație) dar care recunoștea importanța loialității față de legile statului. S-a întâmplat ca el să trăiască cea mai mare parte a vieții sub o formă de guvernare democratică, și ca bun democrat a socotit de datoria sa să demaște incompetența și flecăreala unora din fruntașii democrați din epoca sa. În același timp, el s-a opus oricărei forme de tiranie; iar dacă ținem cont de comportarea sa curajoasă sub Tirania celor Treizeci, atunci n-avem nici un motiv să presupunem că în cazul său critica fruntașilor democrați ar fi fost inspirată de vreo înclinație antidemocratică[8]. Nu este improbabil că a cerut (cum avea să facă și Platon) ca cei mai buni să guverneze, ceea ce în concepția sa ar fi însemnat cei mai înțelepți sau cei ce cunoșteau câte ceva despre dreptate. Trebuie să ne amintim însă că prin „dreptate" el înțelegea dreptatea egalitară (după cum ne-o arată pasajele din *Gorgias* citate în capitolul precedent) și că el a fost nu numai un egalitarist, ci și un individualist — poate cel mai mare apostol al eticii individualiste din toate timpurile. Și trebuie să înțelegem că, dacă a cerut ca oamenii cei mai înțelepți să guverneze, a subliniat totodată cu claritate că nu se gândea la oamenii învățați; în fapt, era sceptic în privința oricărei erudiții stăpânite ca profesie, fie că era vorba de cea a filozofilor din trecut sau de cea a învățaților din propria sa generație, a sofiștilor. O altfel de înțelepciune avea el în vedere — aceea ce consta în a-ți da seama cât de puțin știi. Cei ce nu aveau această cunoștință simplă, aceia nu știau nimic. (Aceasta înseamnă veritabilul spirit științific. Unii cred încă și astăzi, așa cum credea Platon atunci când a dobândit faima de înțelept pitagoreic[9] erudit, că atitudinea agnostică a lui Socrate trebuie explicată prin slabul succes al științei din vremea sa. Acest mod de a gândi nu face însă decât să arate că ei nu înțeleg acest spirit și că sunt încă stăpâniți de atitudinea magică presocratică

față de știință și față de omul de știință, pe care îl consideră ca pe un fel de șaman mai de soi, ca pe un înțelept, un erudit, un inițiat. Ei îl judecă după cantitatea de cunoștințe pe care le posedă, în loc să ia, ca Socrate, drept măsură a nivelului său științific și deopotrivă a onestității sale intelectuale, conștiința sa despre ceea ce nu știe.)

Este important să înțelegem că acest intelectualism socratic este unul hotărât egalitar. Socrate era convins că oricine poate fi instruit; în *Menon* îl vedem cum îl învață pe un sclav o versiune[10] a ceea ce se cheamă acum teorema lui Pitagora, în încercarea de a dovedi că până și un sclav neșcolit are capacitatea de a înțelege chiar și lucruri abstracte. Intelectualismul lui Socrate este în același timp antiautoritar. Socrate consideră că o tehnică, așa cum este, bunăoară, retorica, poate fi eventual predată dogmatic de către un expert; dar adevărata cunoaștere, înțelepciunea, precum și virtutea, pot fi transmise doar printr-o metodă pe care el o descrie ca pe un fel de moșire. Cei dornici să învețe pot fi ajutați să se debaraseze de prejudecăți; în felul acesta ei pot deprinde spiritul autocritic și se pot convinge că la adevăr nu se ajunge ușor. Dar ei pot învăța, tot așa, să ia decizii și să se bizuie, critic, pe deciziile luate și pe propria putere de înțelegere. Dat fiind specificul acestui mod de a-i învăța pe alții, este clar cât de mult diferă exigența socratică (dacă el a formulat-o vreodată) ca guvernarea să fie exercitată de cei mai buni, adică de cei onești din punct de vedere intelectual, de exigența autoritară ca ea să fie încredințată celor mai învățați sau de exigența aristocratică de a lăsa cârmuirea în mâinile celor mai buni, adică ale celor mai nobili. (Credința socratică după care chiar și curajul este înțelepciune poate fi interpretată, cred, ca o critică directă a doctrinei aristocratice a eroului de viță nobilă.)

Acest intelectualism al lui Socrate este însă o sabie cu două tăișuri. El își are aspectul său egalitar și democratic, pe care mai târziu l-a dezvoltat Antistene. Dar are în același timp și un aspect ce poate da naștere la tendințe pronunțat antidemo-

cratice. Accentul pus de el pe nevoia de cultivare, de educație, ar putea lesne să fie interpretat ca o pledoarie pentru *autoritarism.* Aceasta se leagă de un lucru ce pare să-l fi frământat mult pe Socrate: anume că tocmai cei ce nu sunt îndeajuns de educați și deci nu sunt suficient de înțelepți pentru a-și cunoaște propriile deficiențe au cea mai mare nevoie de educație. Disponibilitatea de a învăța dovedește prin ea însăși înțelepciune la cel în cauză, de fapt toată înțelepciunea câtă pretindea Socrate că posedă el însuși; pentru că cel dispus să învețe știe cât de puțin știe. Omul needucat pare astfel a avea nevoie de o autoritate care să-l deștepte, întrucât nu e de așteptat să aibă el însuși spirit autocritic. Dar acest unic element de autoritarism era de minune contrabalansat, în doctrina lui Socrate, de sublinierea că autoritatea nu trebuie nicidecum să revendice mai mult de atât. Adevăratul învățător își poate dovedi această calitate doar manifestând acel spirit autocritic ce lipsește omului needucat. „Nu pretind mai multă autoritate decât atâta cât rezultă din faptul că știu cât de puțin știu": acesta e modul în care Socrate ar fi putut să justifice misiunea sa de deșteptător al oamenilor din toropeala lor dogmatică. În această misiune educațională el vedea în același timp o misiune politică. Simțea că viața politică a cetății poate fi îmbunătățită doar pe calea educării la cetățeni a spiritului autocritic. În acest sens el pretindea că este „singurul politician din vremea sa"[11], în opoziție cu toți aceia care îi lingușesc pe oameni în loc să promoveze adevăratele lor interese.

Identificarea socratică a activităților sale educațională și politică ar putea fi lesne răstălmăcită dându-i sensul exigenței platoniciene și aristotelice ca statul să poarte de grijă vieții morale a cetățenilor săi. Și poate fi lesne folosită în favoarea demonstrației periculos de convingătoare cum că orice control democratic este un lucru nesănătos. Căci cum ar putea cei a căror sarcină este de a educa să fie judecați de către cei lipsiți de educație? Cum ar putea fi controlat cineva mai bun de către cineva mai puțin bun? Firește, însă, că un asemenea argument este cu totul nesocratic. El acceptă o autoritate a

omului înțelept și învățat, trecând mult dincolo de modesta idee socratică după care autoritatea învățătorului se bazează numai pe conștiința propriilor limite, pe care acesta o are. Autoritatea statului, în astfel de lucruri, va realiza, de fapt, probabil, tocmai opusul scopului urmărit de Socrate. Ea va genera, probabil, automulțumire dogmatică și o masivă autoliniștire intelectuală, în locul nemulțumirii critice și al dorinței arzătoare de mai bine. Nu mi se pare de prisos să scoatem în evidență acest pericol care rareori este sesizat cu claritate. Chiar și un autor cum este Crossman, care cred că a înțeles adevăratul spirit socratic, este de acord[12] cu Platon în privința a ceea ce el numește cea de a treia critică a lui Platon la adresa Atenei: „*Educația, care ar trebui să constituie responsabilitatea majoră a statului,* fusese lăsată pe seama capriciului individual... Era vorba și aici de o sarcină ce se cuvine încredințată doar omului cu probitate dovedită. Viitorul oricărui stat depinde de generația mai tânără și este deci o nesăbuință a lăsa ca spiritele copiilor să fie modelate de gustul individual și de forța împrejurărilor. La fel de dezastruoasă fusese politica de *laissez faire* a statului față de profesori, de învățători și de oratorii sofiști."[13] Însă politica de *laissez faire* a statului atenian, criticată de Crossman și Platon, a avut un rezultat de mare valoare — acela de a fi dat oratorilor-sofiști, și mai ales celui mai mare dintre ei toți, Socrate, posibilitatea de a vorbi în public. Iar când, ceva mai târziu, această politică a fost abandonată, rezultatul a fost moartea lui Socrate. Aceasta ar trebui să constituie un avertisment că în astfel de lucruri cotrolul de stat este periculos și că stăruința de a obține „omul cu probitate dovedită" poate duce ușor la înlăturarea celor mai buni. (Recenta înlăturare a lui Bertrand Russell e un astfel de exemplu.) Cât privește însă principiile de bază, avem aici un exemplu al prejudecății adânc înrădăcinate că singura alternativă la *laissez faire* ar fi responsabilitatea integrală a statului. În ce mă privește, sunt, firește, convins că statului îi revine răspunderea de a se îngriji ca cetățenii săi să beneficieze de o educație care să le permită participarea la viața

comunității și folosirea tuturor posibilităților pentru dezvoltarea intereselor și talentelor speciale pe care le au; și firește că statul trebuie de asemenea să se preocupe (după cum pe bună dreptate subliniază Crossman) ca „insolvabilitatea individului“ să nu închidă acestuia accesul în învățământul superior. Cred că aceste lucruri țin de funcțiile de ocrotire ale statului. A spune însă că „viitorul statului depinde de generația mai tânără și este deci o nesăbuință a lăsa ca spiritele copiilor să fie modelate de gustul individual“ mi se pare că înseamnă să deschizi larg poarta totalitarismului. Interesul de stat nu trebuie invocat cu ușurință în apărarea unor măsuri ce pot să primejduiască cea mai prețioasă dintre toate formele de libertate, și anume libertatea intelectuală. Și cu toate că nu susțin politica de „*laissez faire* față de profesori și învățători“, cred că o asemenea politică este infinit superioară uneia autoritare care oferă funcționarilor statului puteri depline în modelarea spiritelor, puterea de a controla predarea științei, dublând astfel dubioasa autoritate a expertului prin cea a statului, discreditând știința prin obișnuita practică de a o preda ca pe o doctrină autoritară și distrugând spiritul științific de investigație — spiritul căutării adevărului, opus convingerii că suntem în stăpânirea lui.

Am încercat aici să arăt că intelectualismul lui Socrate a fost funciarmente egalitar și individualist și că elementul de autoritarism pe care îl implica era redus la minimum de către modestia sa individuală și atitudinea sa științifică. Intelectualismul lui Platon este unul cu totul diferit. „Socrate“-le platonician din *Republica*[14] este întruchiparea unui autoritarism în toată puterea cuvântului. (Nici măcar remarcile sale autocritice nu se bazează pe conștiința limitelor sale, fiind mai degrabă un mod ironic de a-și afirma superioritatea.) Scopul său educațional nu este deșteptarea spiritului autocritic și în general a gândirii critice, ci îndoctrinarea — modelarea spiritelor și a sufletelor care (ca să repet un citat din *Legile*[15]) trebuie „să devină, printr-o îndelungată obișnuință, cu totul incapabile de a face ceva în mod independent“. Iar marea idee

egalitară și eliberatoare a lui Socrate că este posibil să faci raționamente împreună cu un sclav și că există o legătură intelectuală între om și om, un mediu al înțelegerii universale, și anume „rațiunea“, această idee este înlocuită prin revendicarea monopolului educațional pentru clasa dominantă, asociat cu cea mai severă cenzură, până și a dezbaterilor orale.

Socrate sublinia că el nu este înțelept; că nu se află în posesia adevărului, ci este un căutător, un explorator, un iubitor al adevărului. Acest fel de a fi, explica el, este exprimat de cuvântul „filozof“, adică iubitor de înțelepciune și căutător al acesteia, ca opus „sofistului“, adică înțeleptului de profesie. Dacă a susținut vreodată că oamenii de stat trebuie să fie filozofi, nu putem înțelege prin aceasta decât că, fiind împovărați de răspunderi covârșitoare, ei trebuie să fie căutători ai adevărului și conștienți de propriile limitări.

În ce fel a convertit Platon această doctrină ? La prima vedere ar putea să pară că n-a modificat-o defel atunci când a pretins ca suveranitatea statului să fie încredințată filozofilor; mai ales că, aidoma lui Socrate, îi definea pe filozofi drept iubitori ai adevărului. De fapt însă Platon a operat o schimbare radicală. Iubitorul său de adevăr nu mai este exploratorul modest, ci orgoliosul posesor al adevărului. Dialectician versat, el este capabil de intuiție intelectuală, capabil, adică, să vadă Formele sau Ideile eterne, cerești și să comunice cu ele. Situat deasupra tuturor oamenilor de rând, el este „oblăduit de spirite bune și divin“[16], atât în privința înțelepciunii, cât și a puterii. Filozoful ideal al lui Platon aproximează deopotrivă omniscienţa și omnipotența. El este Regele-Filozof. Mi se pare greu de conceput un contrast mai mare decât cel dintre idealul socratic de filozof și idealul platonician. Este contrastul dintre două lumi — lumea unui individualist modest, rațional și cea a unui semi-zeu totalitar.

Postulatul platonician ca omul înțelept să cârmuiască — posesorul adevărului, „filozoful pe deplin format“[17] — ridică, firește, problema selectării și educării cârmuitorilor. Prin prisma unei teorii pur personaliste (ca opusă uneia

instituționale), această problemă ar putea fi rezolvată simplu declarând că un cârmuitor înțelept va fi în înțelepciunea sa îndeajuns de înțelept pentru a desemna drept succesor al său pe omul cel mai bun. Acest mod de abordare a problemei nu este însă întru totul satisfăcător. Prea multe ar depinde de împrejurări necontrolate; un accident ar putea nimici viitoarea stabilitate a statului. Dar încercarea de a controla împrejurările, de a prevedea ce ar putea să se întâmple și de a se pregăti pentru această eventualitate, duce cu necesitate, aici ca peste tot, la abandonarea unei soluții pur personaliste și la înlocuirea ei printr-una instituțională. După cum am mai spus deja, încercarea de a planifica în perspectiva viitorului duce întotdeauna cu necesitate la instituționalism.

V

Instituția care, în concepția lui Platon, urmează să se îngrijească de viitorii cârmuitori poate fi descrisă drept departamentul educațional al statului. Ea este, din punct de vedere pur politic, instituția de departe cea mai importantă în societatea preconizată de Platon. Ea deține cheile puterii. Este clar, chiar și numai din acest motiv, că cel puțin treptele superioare ale educației trebuie controlate direct de către guvernanți. Dar există pentru aceasta și alte motive. Cel mai important e că numai „expertul și... omul de o probitate dovedită“, după cum se exprima Crossman, ceea ce în viziunea lui Platon înseamnă numai cunoscătorii cei mai înțelepți, adică înșiși cârmuitorii, pot deține prerogativa inițierii finale a viitorilor înțelepți în misterele mai înalte ale înțelepciunii. Lucrul e valabil, mai presus de toate, pentru dialectică, adică pentru arta intuiției intelectuale, a vizualizării originalelor divine, a Formelor sau Ideilor, a dezvăluirii Marii Taine aflate în spatele lumii cotidiene a aparențelor, pe care o cunoaște omul de rând.

Care sunt exigențele instituționale ale lui Platon în ceea ce privește această formă supremă a educației? Ele sunt re-

almente stranii. Platon cere ca la ea să aibă acces numai cei trecuți de floarea vârstei. „Atunci când forța trupească începe să scadă și când vor fi trecut de vârsta activității politice și a îndatoririlor ostășești, abia atunci să li se îngăduie să pășească în această zonă sacră...“[18], adică în zona celor mai înalte studii dialectice. Motivul pentru care Platon instituie această regulă uimitoare este destul de clar. El se teme de forța gândirii. „Toate lucrurile mari sunt primejdioase“[19] este cugetarea cu care începe mărturisirea sa că se teme de efectele pe care gândirea filozofică ar putea să le aibă asupra spiritelor neajunse încă în pragul bătrâneții. (Toate acestea sunt puse de el în gura lui Socrate, cel care a murit apărându-și dreptul de a discuta liber cu tinerii.) Dar exact la asta trebuia să ne și așteptăm, dacă ne amintim că scopul fundamental al lui Platon era stăvilirea schimbării politice. În tinerețe, membrii clasei superioare trebuie să lupte. Când ajung prea bătrâni ca să mai gândească independent, ei trebuie să devină studenți dogmatici buni de impregnat cu înțelepciune și autoritate, spre a deveni ei înșiși înțelepți și a transmite generațiilor viitoare înțelepciunea lor, doctrina colectivismului și autoritarismului.

Este interesant că într-un pasaj ulterior și mai elaborat, care încearcă să-i zugrăvească pe cârmuitori în cele mai luminoase culori, Platon modifică această sugestie. Acum[20] el permite viitorilor înțelepți să-și înceapă studiile dialectice pregătitoare de la vârsta de treizeci de ani, subliniind, firește, că „este nevoie de multă precauție“ și că există primejdia ca cei ce practică dialectica „să se umple de nelegiuire“; și cere ca „cei cărora li se îngăduie folosirea raționamentelor să fie din fire cumpăniți și disciplinați“. Această modificare face, desigur, tabloul mai luminos. Tendința fundamentală rămâne însă aceeași. Pentru că, în continuarea acestui pasaj, aflăm că viitorii cârmuitori nu trebuie inițiați în studiile filozofice superioare — în viziunea dialectică a esenței Binelui — înainte ca, trecând prin numeroase încercări și ispite, să fi ajuns la vârsta de cincizeci de ani.

Aceasta este doctrina din *Republica.* Se pare că dialogul *Parmenide*[21] cuprinde un mesaj similar, pentru că aici Socrate este zugrăvit ca un tânăr strălucit, care, după ce s-a îndeletnicit cu succes cu filozofia pură, se simte serios încurcat atunci când i se cere să lămurească niște probleme mai subtile ale teoriei ideilor. Bătrânul Parmenide îl concediază, atrăgându-i atenția că trebuie să se exerseze mai temeinic în arta gândirii abstracte înaimte de a se aventura din nou în zona superioară a studiilor filozofice. E ca și cum am avea aici (între altele) răspunsul lui Platon — „Până și un Socrate a fost odată prea tânăr pentru dialectică“ — dat acelor învățăcei ai săi care îl sâcâiau să le facă o inițiere pe care el o considera prematură.

De ce Platon nu dorește ca guvernanții cetății sale ideale să aibă originalitate și inițiativă ? Cred că răspunsul e evident. El detestă schimbarea și nu vrea să vadă că s-ar putea ivi necesitatea unor reajustări. Această explicație a atitudinii lui Platon nu merge însă destul de profund. De fapt, avem de-a face aici cu o dificultate fundamentală de care se lovește principiul cârmuirii. Însăși ideea selectării și educării viitorilor guvernanți este contradictorie. Problema poate fi soluționată, eventual, până la un punct, în domeniul culturii fizice. Inițiativa fizică și curajul trupesc nu sunt, poate, atât de greu de evaluat. În schimb secretul desăvârșirii intelectuale este spiritul critic; este independența de gândire. Iar aceasta duce la dificultăți ce se dovedesc insurmontabile pentru orice gen de autoritarism. Omul autoritar va selecta în general pe cei care se supun, care cred, care receptează influența sa. Dar făcând așa, el va selecta în mod sigur mediocrități, pentru că îi va exclude pe cei care se revoltă, care se îndoiesc, care îndrăznesc să se opună influenței sale. O autoritate nu va admite niciodată că cei curajoși în plan intelectual, adică cei ce cutează să sfideze această autoritate, ar putea fi tipul cel mai valoros. Firește, autoritățile vor rămâne întotdeauna convinse de capacitatea lor de a detecta inițiativele. Ele înțeleg însă prin aceasta doar sesizarea promptă a intențiilor lor, rămânând în veci incapabile să priceapă diferența. (Poate că aici

ni se dezvăluie secretul dificultății deosebite pe care o prezintă selectarea conducătorilor militari capabili. Exigențele disciplinei militare sporesc dificultățile de care vorbim, iar metodele de promovare în armată sunt de așa natură încât cei ce îndrăznesc să gândească cu capul lor sunt de obicei eliminați. Nimic nu este mai puțin adevărat, când e vorba de inițiativa intelectuală, decât ideea că cei ce se remarcă prin obediență se vor remarca și în calitate de comandanți[22]. Dificultăți foarte asemănătoare se ivesc și înăuntrul partidelor politice: „Servitorul credincios“ al liderului de partid rareori se dovedește a fi un succesor capabil.)

Ajungem astfel, cred, la un rezultat de oarecare importanță, un rezultat, de altfel, ce se pretează la generalizare. E greu de crezut că s-ar putea crea instituții pentru selectarea oamenilor eminenți. Selecția instituțională s-ar putea dovedi destul de operantă pentru scopuri de felul celui vizat de Platon, adică stăvilirea schimbării. Ea nu va fi însă niciodată operantă dacă urmărim mai mult de atât, pentru că totdeauna va tinde să elimine inițiativa și originalitatea și, vorbind mai general, calitățile neobișnuite și neașteptate. Aceasta nu este o critică la adresa instituționalismului politic. Nu facem decât să reafirmăm cele spuse mai înainte, și anume că trebuie totdeauna să ne pregătim pentru eventualitatea celor mai răi conducători, deși, firește, trebuie să ne străduim să-i avem pe cei mai buni. *Este* însă o critică la adresa tendinței de a pune pe umerii instituțiilor, în particular ai celor educaționale, sarcina imposibilă de a selecta pe cei mai buni. O asemenea sarcină n-ar trebui să li se dea niciodată. Această tendință transformă sistemul nostru educațional într-o pistă de alergări și transformă studiile într-o cursă cu obstacole. În loc să-l încurajeze pe elev și pe student să se consacre studiilor de dragul conținutului acestora, în loc să stimuleze în el adevărata pasiune pentru domeniul respectiv și pentru cercetare[23], ea îl îndeamnă să studieze cu gândul la cariera personală; să-și însușească numai acele cunoștințe care-i pot fi de folos în surmontarea obstacolelor de care trebuie să treacă pentru a putea

să promoveze. Cu alte cuvinte, chiar și în domeniul științei metodele noastre de selecție se bazează pe apelul la o ambiție personală de o speță destul de grosolană. (Când elevul sau studentul silitor este privit cu suspiciune de colegi, trebuie să vedem în aceasta o reacție firească la o asemenea situație.) Imposibila cerință de a face o selecție instituțională a liderilor intelectuali primejduiește viața însăși, nu numai a științei, ci și a inteligenței.

S-a spus, cum nu se poate mai adevărat, că Platon a fost inventatorul atât al învățământului nostru secundar, cât și al universităților noastre. Nu cunosc un argument mai puternic în sprijinul unei viziuni optimiste despre omenire, o dovadă mai bună a pasiunii indestructibile a oamenilor pentru adevăr și decență, a originalității, tenacității și sănătății lor, decât faptul că acest pustiitor sistem de educație nu i-a distrus cu totul. În ciuda trădării atâtora din liderii lor, se găsesc încă numeroși oameni, bătrâni și tineri, care vădesc modestie, inteligență și devotament față de sarcinile ce le revin. „Mă mir uneori că paguba pricinuită n-a fost de mai mari proporții — spune Samuel Butler[24] — și că tinerii și tinerele au crescut atât de inteligenți și de buni, în pofida încercărilor făcute aproape deliberat de a le perverti și opri dezvoltarea. La unii s-au produs vătămări de pe urma cărora au suferit până la sfârșitul vieții; mulți însă au părut foarte puțin afectați sau deloc, iar unii chiar schimbați în bine. Motivul pare să fie acela că în majoritatea cazurilor instinctul natural al tinerilor s-a răzvrătit atât de hotărât împotriva felului cum erau educați, încât, orice ar fi făcut profesorii, nu izbuteau niciodată să-i determine să le acorde cu adevărat atenție."

Am putea menționa aici că, în practică, Platon n-a cules succese prea mari în selectarea liderilor politici. Mă gândesc nu atât la rezultatul dezamăgitor al experimentului său cu Dionysos cel Tânăr, tiranul Siracuzei, cât la participarea Academiei lui Platon la expediția reușită a lui Dion împotriva lui Dionysos. Dion, celebrul prieten al lui Platon, a fost sprijinit în aventura sa de un număr de membri ai Academiei lui

Platon. Unul dintre ei era Callippos, care a devenit tovarășul cel mai de nădejde al lui Dion. După ce Dion s-a instalat tiran al Siracuzei, a poruncit să fie ucis Heraclides, aliatul (și probabil rivalul) său. La puțină vreme avea să fie ucis el însuși de către Callippos, care a uzurpat tirania, urmând s-o piardă după treisprezece luni. (Callippos avea să fie omorât, la rândul său, de filozoful pitagoreic Leptines.) Acest eveniment n-a fost însă singurul de acest fel în cariera de profesor a lui Platon. Clearhos, unul din discipolii lui Platon (și ai lui Isocrate) s-a instalat tiran la Heraclea după ce pozase în fruntaș democratic. A fost ucis de ruda sa, Chion, alt membru al Academiei lui Platon. (Nu știm cum ar fi evoluat Chion, pe care unii îl prezintă ca pe un idealist, deoarece și el a fost curând ucis.) Aceste experiențe și alte câteva asemănătoare ale lui Platon[25] — care se putea mândri cu un total de cel puțin nouă tirani proveniți din foștii săi elevi și asociați — aruncă lumină asupra dificultăților deosebite pe care le comportă selectarea oamenilor ce urmează a fi învestiți cu putere absolută. E greu de găsit un om căruia o asemenea putere să nu-i corupă caracterul. După cum spune Lordul Acton — orice putere corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut.

Să rezumăm. Programul politic al lui Platon a fost în mult mai mare măsură instituțional decât personalist; el spera să stăvilească schimbarea politică prin controlul instituțional al succesiunii la cârma statului. Controlul urma să fie educațional, bazat pe o concepție autoritară despre învățământ — pe autoritatea expertului savant și „om de probitate dovedită“. Aceasta e ceea ce a făcut Platon din teza lui Socrate că un politician responsabil trebuie să fie nu un expert, ci un iubitor al adevărului și al înțelepciunii și că el este înțelept numai dacă[26] își cunoaște limitele.

CAPITOLUL 8
Regele-filozof

„Iar cetatea să le dureze lor monumente și să le aducă jertfe... ca unor spirite bune, iar de nu, ca unor oameni oblăduiți de spirite bune și divini."

PLATON

Contrastul dintre crezul platonician și cel socratic este și mai mare decât am arătat până aici. Platon, spuneam mai înainte, l-a urmat pe Socrate în modul de a-l defini pe filozof. „Pe care îi numești filozofi adevărați ? — Pe cei ce iubesc să privească adevărul", citim în *Republica*[1]. Numai că Platon însuși nu e tocmai iubitor de adevăr când face o atare declarație. El de fapt nu împărtășește conținutul acesteia, pentru că în alte locuri declară fără ocolișuri că ține de privilegiile regale ale suveranului să se folosească din plin de minciuni și înșelătorie. „Se cuvine, deci, ca doar cârmuitorii cetății să mintă, fie pe dușmani, fie pe cetățeni, având în vedere folosul cetății; tuturor celorlalți însă nu li se dă voie să mintă."[2]

„Având în vedere folosul cetății", zice Platon. Vedem aici din nou că apelul la principiul utilității colective reprezintă reperul etic de bază. Moralitatea totalitară trece peste orice alt considerent, chiar și peste definiția filozofului, adică peste Ideea de filozof. Abia dacă mai e nevoie de precizarea că, potrivit aceluiași principiu al oportunității politice, supușii trebuie forțați să spună adevărul. „Dacă cârmuito-

rul l-ar prinde mințind pe *vreun alt cetățean*..., l-ar pedepsi ca pe unul ce aduce asupra cetății o nenorocire..."[3] Numai în acest sens, un pic neașteptat, cârmuitorii platonicieni — regii-filozofi — sunt iubitori ai adevărului.

I

Platon se folosește de exemplul medicului pentru a ilustra această aplicare a principiului utilității colective. Exemplul este bine ales, deoarece lui Platon îi place să-și închipuie misiunea sa politică după modelul misiunii unui tămăduitor sau salvator al corpului bolnav al societății. Iar rolul pe care îl atribuie medicinei aruncă lumină asupra caracterului totalitar al cetății lui Platon, unde interesul de stat domină viața cetățeanului începând cu zămislirea lui și terminând cu înmormântarea. Platon interpretează medicina ca pe o formă a politicii sau, după cum se exprimă el, „îl privește pe Asclepios, zeul medicinei, ca pe un om politic"[4]. Arta medicală, explică el, nu trebuie să-și propună drept scop lungirea vieții, ci doar interesul statului. „Oriunde există o bună rânduială, fiecare are de îndeplinit o anume treabă în cetate pe care trebuie s-o îndeplinească și nimeni nu are răgaz să-și petreacă viața doftoricindu-și suferința." Medicul, așadar, „n-are dreptul să acorde îngrijiri cuiva care nu e în stare să-și îndeplinească îndatoririle sale obișnuite; pentru că un asemenea om nu este folositor nici lui însuși, nici statului". La aceasta se mai adaugă considerentul că un asemenea om „ar putea să aibă copii, care, probabil, ar fi și ei bolnavi" și care ar deveni și ei o povară pentru stat. (La bătrânețe, cu toate că ajunsese să urască și mai mult individualismul, Platon vorbește despre medicină pe un ton mai personal. El îl înfierează pe medicul care îi tratează și pe cetățenii liberi de parcă ar fi sclavi, „dând porunci ca un tiran a cărui voință este lege și alergând apoi la următorul pacient-sclav"[5], și pledează pentru mai multă blândețe și răbdare în acordarea

îngrijirilor medicale, cel puțin în cazul persoanelor care nu sunt sclavi.) Privitor la folosirea minciunii și a înșelăciunii, Platon ține să sublinieze că acestea sunt „de folos numai în chip de leac“[6]; însă cârmuitorul statului, insistă el, nu trebuie să se poarte ca unul din acei „medici obișnuiți“ care n-au curajul să administreze medicamente puternice. Regele-filozof, care, în calitatea sa de filozof, iubește adevărul, trebuie să fie, ca rege, „un om mai curajos“, decis „să administreze numeroase minciuni și amăgiri“ — spre folosul celor cârmuiți, se grăbește Platon să adauge. Ceea ce înseamnă, după cum știm deja și după cum aflăm aici din nou din referirea sa la medicină, „spre folosul statului“. (Kant a făcut odată, într-un spirit foarte diferit, observația că dictonul „Adevărul e cea mai bună politică“ s-ar putea să nu fie îndeobște acceptat, dar că „Adevărul e mai bun decât politica“ este incontestabil.)[7]

La ce fel de minciuni se gândește Platon atunci când îi îndeamnă pe cârmuitorii săi să folosească leacuri puternice? Crossman subliniază pe bună dreptate că Platon se gândește la „propagandă, la tehnica influențării comportamentului... majorității celor cârmuiți“[8]. În mod sigur, Platon s-a gândit în primul rând la aceștia; nu pot însă să fiu de acord cu Crossman atunci când sugerează că minciunile propagandistice erau destinate doar celor cârmuiți, în timp ce cârmuitorii trebuiau să constituie o intelighenția perfect edificată. În ce mă privește, cred că ruptura totală a lui Platon cu tot ceea ce aduce a intelectualism socratic nu este nicăieri mai evidentă decât în locul unde el își exprimă de două ori speranța că până și *cârmuitorii înșiși*, cel puțin după câteva generații, ar putea fi făcuți să accepte cea mai mare minciună propagandistică a sa — rasismul, Mitul Sângelui și Gliei, cunoscut drept Mitul Metalelor din Om și al Celor Iviți din Pământ. Aici vedem cum principiile utilitare și totalitare ale lui Platon își subordonează tot restul, chiar și privilegiul cârmuitorului de a cunoaște adevărul și de a pretinde să i se spună adevărul. Motivul dorinței lui Platon ca înșiși cârmuitorii să ajungă să creadă în minciunile propagandei rezidă în speran-

ța sa de a amplifica efectul ei global, adică de a consolida dominația rasei stăpânitoare și, în cele din urmă, de a zăgăzui orice schimbare politică.

II

Platon prefațează Mitul Sângelui și Gliei cu recunoașterea fățișă a faptului că este vorba de o înșelătorie. „Dar care ar fi oare mijlocul — întreabă personajul Socrate din *Republica* — de a-i face să creadă, dintre acele minciuni necesare despre care vorbeam, una vrednică de tot, astfel încât să fie convinși, mai întâi de toate, cârmuitorii înșiși, iar dacă aceasta nu este cu putință, măcar restul cetății?“[9] Este interesant să luăm aminte la folosirea expresiei „să fie convinși“. A convinge pe cineva să creadă într-o minciună înseamnă, la drept vorbind, a-l induce în eroare sau a-l păcăli; încât ar fi fost mai consonant cu cinismul nedisimulat al pasajului să fie tradus prin „astfel îmcât să fie păcăliți, mai întâi de toate, cârmuitorii înșiși“*. Dar Platon folosește foarte frecvent termenul „convingere“, iar apariția lui aici aruncă lumină și asupra altor pasaje. Îl putem lua drept un avertisment că și în acestea Platon s-ar putea să aibă în vedere minciunile propagandistice; cu deosebire atunci când afirmă că omul politic trebuie să cârmuiască „prin convingere și constrângere“[10].

După ce anunță minciuna sa „vrednică de tot“, Platon, în loc să treacă direct la povestirea Mitului său, dezvoltă mai întâi o lungă prefață, similară oarecum lungii prefețe care precede descoperirea de către el a dreptății; ceea ce constituie, cred, un indiciu al neliniștii sale. Pare-se că nu se aștepta ca propunerea pe care urma s-o facă să se bucure de o bună

---

*.În versiunea românească a *Republicii* lui Platon, locul respectiv este redat, de altfel, prin „mințiți fiind, mai înainte de toate, cârmuitorii înșiși“. Noi ne-am aliniat aici traducerii engleze, de care se leagă comentariul ce urmează imediat, al lui Popper, despre „convinși“ și „a convinge“. (*N. t.*)

primire din partea cititorilor. Mitul însuși dezvoltă două idei. Prima este de a întări apărarea țării-mamă; este ideea că războinicii cetății sunt autohtoni, „născuți din pământul țării lor“ și gata să o apere pe aceasta, care este mama lor. Desigur, nu această veche și bine cunoscută idee constituie motivul ezitării lui Platon (deși modul în care e redactat dialogul o sugerează în mod subtil). Cea de a doua idee, însă, este mitul rasismului: „Zeul... a amestecat aur în facerea acelora dintre voi în stare să conducă... Câți le sunt acestora ajutoare, au argint în amestec, iar fier și aramă se află la agricultori și la ceilalți meseriași.“[11] Aceste metale sunt ereditare, ele sunt caracteristici rasiale. În acest pasaj, unde Platon, în mod ezitant, introduce pentru prima dată rasismul său, el admite posibilitatea nașterii unor copii în care să fie prezent și un metal diferit de cel al părinților săi; și trebuie să recunoaștem că el formulează aici următoarea regulă: dacă în vreuna din clasele inferioare „s-ar naște vreun copil având în el aur sau argint, să-l cinstească, urcându-l printre paznici, ori printre ajutoare“. Această concesie este însă revocată în pasajele ulterioare ale *Republicii* (precum și în *Legile*), îndeosebi în povestea despre Căderea Omului și despre Număr[12], citată parțial mai sus, în capitolul 5. Din acest pasaj aflăm că din clasele superioare trebuie exclus *orice* amestec al vreunuia din metalele fără valoare. Posibilitatea amestecului și a schimbărilor corespunzătoare de statut social înseamnă deci numai atât, că copiii de obârșie nobilă dar degenerați pot să retrogradeze, nu însă și că cei de obârșie umilă ar putea să urce. Modul în care orice amestec de metale duce inevitabil la distrugere este descris în pasajul final al poveștii despre Căderea Omului: „Amestecându-se laolaltă argintul cu fierul și aurul cu arama, vor apărea o inegalitate și un dezechilibru lipsite de armonie, care, acolo unde apar, produc întotdeauna război și ură. Trebuie deci spus că *vrajba este partea acestui neam*, oriunde ar apărea.“[13] În această lumină trebuie să privim faptul că Mitul celor Iviți din Pământ se încheie cu plăsmuirea cinică a unei profeții, rostite de un oracol imaginar, cum că „cetatea va

fi nimicită atunci când vor fi paznici de fier sau când omul de aramă va sta să păzească“[14]. Faptul că Platon a pregetat să-și proclame rasismul de la bun început în forma lui mai radicală arată, presupun, că el știa cât de opus era acesta tendințelor democratice și umanitare din vremea sa.

Având în vedere că Platon a admis fără înconjur că Mitul Sângelui și Gliei, oferit de el, este o minciună propagandistică, atitudinea comentatorilor față de acest mit este de natură să ne nedumerească. Adam, de exemplu, scrie: „Fără el, schița oferită statului ar fi incompletă. Avem nevoie de o garanție privind permanența cetății...; și nimic nu putea fi mai concordant cu *spiritul predominant moral și religios...* al educației lui Platon decât plasarea acestei garanții *nu în rațiune, ci în credință.*“[15] Sunt de acord (deși Adam nu s-a gândit chiar la acest lucru) că nimic nu e mai concordant cu moralitatea totalitară a lui Platon decât pledoaria sa în favoarea minciunilor propagandistice. Nu prea pot să înțeleg însă cum poate comentatorul religios și idealist să plaseze prin implicație religia și credința la nivelul unei minciuni oportuniste. În fapt, comentariul lui Adam amintește de convenționalismul lui Hobbes, de concepția conform căreia dogmele religiei, deși nu sunt adevărate, reprezintă un foarte convenabil și indispensabil instrument politic. De unde se vede că Platon a fost, în fond, mult mai convenționalist decât am putea să ne închipuim. El nu se dă înapoi nici chiar de la statornicirea unei credințe religioase „prin convenție“ (nu putem să nu recunoaștem franchețea cu care admite că ea este doar o plăsmuire), pe când reputatul convenționalist Protagoras credea, cel puțin, că legile, deși sunt opera noastră, sunt elaborate cu ajutorul inspirației divine. Este greu de înțeles de ce aceia dintre comentatorii[16] lui Platon care elogiază lupta sa împotriva convenționalismului subversiv al sofiștilor și pentru statornicirea unui naturalism spiritual bazat în cele din urmă pe religie nu-l dezaprobă pentru faptul de a fi făcut dintr-o convenție, sau mai curând dintr-o invenție, baza ultimă a religiei. În fapt, atitudinea lui Platon față de religie, așa cum ni

se descoperă ea în minciuna sa „inspirată“, este practic identică cu cea a iubitului său unchi Critias, strălucitul fruntaș al Celor Treizeci de Tirani, care a instaurat la Atena, după războiul peloponesiac, un regim sângeros și lipsit de glorie. Un poet pe nume Critias a fost primul care a preamărit minciunile propagandistice, a căror născocire o descrie în versuri viguroase ce aduc laudă omului înțelept și viclean care a urzit religia cu scopul de a-i „convinge“ pe oameni, adică de a-i aduce la supunere prin amenințări.[17]

„... Atunci, pare-mi-se,
Pentru prima oară un om isteț și iscusit la minte
A născocit pentru muritori teama de zei...
A introdus cea mai ademenitoare dintre învățături
A învăluit adevărul cu vorbă mincinoasă.
Mai afirmă că zeii sălășluiesc în locul cu care,
Rostindu-l, îi înspăimântă cumplit pe oameni —
...Pe bolta rotitoare a cerului deasupra unde observa
Că sunt scăpărări de fulger, și pocnetele grozave
Ale tunetului și alcătuirea înstelată a cerului...
Astfel de spaime a presărat el în jurul oamenilor,
Datorită cărora a construit în chip măiestru prin cuvântul său
Divinitatea și a instalat-o la locu-i cuvenit,
Și a stins cu desăvârșire lipsa de legi prin legiuiri.“

În viziunea lui Critias, religia nu este altceva decât „minciuna vrednică de tot“ a unui mare și isteț om politic. Platon dezvoltă idei izbitor de asemănătoare, atât în introducerea la Mitul din *Republica* (unde admite fără ocolișuri că Mitul e o minciună), cât și în *Legile*, unde spune că instituirea de rituri și de zei se cuvine a fi făcută „de un mare gânditor“[18]. — Să fie însă acesta întregul adevăr despre atitudinea religioasă a lui Platon? A fost oare Platon *doar* un oportunist în aceste chestiuni, iar spiritul foarte diferit al scrierilor sale mai timpurii a fost oare doar socratic? Firește că n-avem cum să răspundem cu certitudine la această întrebare, deși simt, intuitiv, că până și în scrierile mai târzii transpar câteodată și sen-

timente religioase mai genuine. Cred însă că ori de câte ori e vorba de chestiuni religioase privite în raportul lor cu politica, oportunismul lui Platon covârșește toate celelalte sentimente. Astfel, el cere, în *Legile*, cele mai aspre pedepse chiar și pentru oameni cinstiți și onorabili[19], dacă opiniile lor despre zei se abat de la cele susținute de stat. Sufletele lor trebuie tratate de către un Consiliu nocturn de inchizitori[20] și dacă nu se căiesc sau dacă repetă delictul, acuzația de impietate înseamnă moartea. Uitase oare că Socrate a căzut victimă aceleiași acuzații?

Din doctrina religioasă centrală a lui Platon se vede că aceste postulate se inspiră nu din credința religioasă ca atare, ci în principal din interesul de stat. Zeii, afirmă el în *Legile*, pedepsesc aspru pe toți cei greșit situați în conflictul dintre bine și rău, conflict explicat ca fiind același cu cel dintre colectivism și individualism[21]. Iar zeii, insistă el, se preocupă activ de oameni, nefiind simpli spectatori. Este cu neputință să fie îmbunați; nici prin rugăciuni, nici prin sacrificii nu pot fi îndepărtate pedepsele lor.[22] Interesul politic ce stă în spatele acestei teorii este clar și devine și mai clar în lumina exigenței lui Platon ca statul să înăbușe orice îndoială privitor la vreo parte a acestei dogme politico-religioase și îndeosebi la doctrina că Zeii nu se abțin niciodată să pedepsească.

Dat fiind oportunismul lui Platon și teoria sa despre minciuni, spusele sale sunt, firește, greu de interpretat. În ce măsură credea el în teoria sa despre dreptate? În ce măsură credea în adevărul doctrinelor religioase pe care le predica? N-a fost cumva el însuși un ateu, în ciuda pretenției sale de a fi pedepsiți ceilalți atei (mai mici)? Deși nu putem spera să dăm un răspuns hotărât la vreuna din aceste întrebări, este, cred, greu și incorect din punct de vedere metodologic să nu-i acordăm lui Platon măcar beneficiul îndoielii. În particular, este, cred, greu de pus sub semnul întrebării sinceritatea funciară a credinței sale în nevoia urgentă de a bloca orice schimbare. (Voi reveni asupra acestei chestiuni în capitolul 10.) Pe de altă parte, nu ne putem îndoi că Platon subordonează

iubirea socratică pentru adevăr principiului mai fundamental că dominația clasei stăpânitoare trebuie consolidată.

Este însă interesant de observat că teoria adevărului a lui Platon este ceva mai puțin radicală decât teoria sa despre dreptate. Dreptatea, după cum am văzut, este definită, practic, drept ceea ce servește intereselor statului totalitar. Ar fi existat, firește, posibilitatea ca și conceptul de adevăr să fie definit în aceeași manieră utilitară sau pragmatică. Mitul este adevărat — putea să spună Platon — deoarece tot ce servește intereselor statului meu trebuie crezut și deci trebuie numit „adevărat"; alt criteriu al adevărului nu trebuie să existe. În teorie, un pas analog a fost făcut în fapt de către succesorii pragmatiști ai lui Hegel; în practică, el a fost făcut de Hegel însuși și de succesorii săi rasiști. Platon a păstrat însă suficient de mult din spiritul socratic, pentru a recunoaște cu candoare că mințea. Pasul făcut de școala lui Hegel ar fi fost, cred, de neconceput pentru vreunul din cei ce stăteau în preajma lui Socrate.[23]

III

Atât despre rolul jucat de Ideea de Adevăr în statul ideal al lui Platon. Dar, pe lângă Dreptate și Adevăr, trebuie să mai examinăm și alte câteva Idei, cum ar fi cele de Bine, Frumos și Fericire, dacă vrem să înlăturăm obiecțiile, ridicate în capitolul 6, împotriva interpretării date de noi programului politic al lui Platon ca fiind pur totalitar și ca fiind bazat pe istoricism. Discuția asupra acestor Idei, ca și asupra celei de Înțelepciune, despre care am spus deja câteva lucruri în capitolul precedent, ar putea să debuteze printr-o analiză a rezultatului oarecum negativ la care am ajuns în discuția privitoare la Ideea de Adevăr. Pentru că acest rezultat ridică o nouă problemă: De ce pretinde Platon ca filozofii să fie regi sau regii filozofi, dacă îl definește pe filozof ca pe un iubitor al adevărului, iar pe de altă parte insistă că regele trebuie să fie „mai curajos" și să se folosească de minciuni?

La această întrebare nu se poate răspunde, firește, decât într-un fel, și anume că, folosind termenul „filozof", Platon are de fapt în vedere ceva foarte diferit. Într-adevăr, am văzut în capitolul precedent că filozoful său nu este un căutător devotat al înțelepciunii, ci este posesorul satisfăcut al acesteia; este un om învățat, un înțelept. Ceea ce cere Platon, deci, este domnia celor învățați — *sofocrația*, dacă îi putem spune așa. Pentru a înțelege această exigență a sa, trebuie să încercăm să aflăm din pricina căror funcții cârmuitorul statului lui Platon este de dorit să posede cunoaștere, să fie „un filozof pe deplin format", cum se exprimă Platon. Funcțiile pe care urmează să le examinăm pot fi împărțite în două grupuri principale — funcții legate de *întemeierea* statului și funcții legate de *menținerea* lui.

IV

Prima și cea mai importantă funcție a regelui-filozof este cea de întemeietor și legiuitor al statului. E clar de ce pentru această sarcină Platon are nevoie de un filozof. Pentru ca statul să fie stabil, el trebuie să fie o copie fidelă a Formei sau Ideii divine de Stat. Or, numai un filozof pe deplin versat în cea mai înaltă dintre științe, dialectica, este în măsură să contemple și să imite Originalul ceresc. Pe acest element se pune un mare accent în acea parte a *Republicii* unde Platon dezvoltă argumentele sale în favoarea suveranității filozofilor[24]. Filozofilor „le place să contemple adevărul", iar adevăratului iubitor îi place să contemple întregul, nu doar părțile. Așa se face că filozoful nu iubește, asemeni oamenilor obișnuiți, lucrurile sensibile cu „sunetele frumoase, culorile și formele" lor, ci vrea „să vadă și să îndrăgească frumosul însuși" — Forma sau Ideea de Frumos. *În felul acesta, Platon dă termenului „filozof" un nou înțeles*, acela de iubitor și privitor al lumii divine a Formelor sau Ideilor. Așa fiind, filozoful este omul ce poate să devină întemeietorul unei cetăți virtuoase[25]:

„Filozoful având de-a face cu ceea ce este divin...“, pentru el poate deveni necesar „să se preocupe a împlânta acele tipuri, pe care le vede dincolo“, înfăptuind viziunea sa cerească despre cetatea ideală și cetățenii ei ideali. El este asemeni unui desenator sau pictor ce se folosește de un „model divin“. Numai adevărații filozofi pot „să schițeze forma constituției statului“, pentru că numai ei pot să vadă originalul și pot să-l imite, „privind în ambele direcții, de la model la imagine, și înapoi, de la imagine la model“.

Ca „pictor al constituțiilor“[26], filozoful trebuie să fie ajutat de lumina binelui și a înțelepciunii. Vom adăuga câteva observații referitoare la aceste două idei și la semnificația pe care o au pentru exercitarea de către filozof a funcției de întemeietor al cetății.

Ideea de Bine platoniciană stă cel mai sus în ierarhia Formelor. Ea este soarele lumii divine a Formelor sau Ideilor, care nu doar răspândește lumină asupra tuturor celorlalți membri, ci este și izvorul existenței lor.[27] Ea este de asemenea izvorul sau cauza oricărei cunoașteri și a oricărui adevăr.[28] Puterea de a vedea, prețui și cunoaște Binele este, astfel, indispensabilă[29] dialecticianului. Fiind soarele și izvorul de lumină în lumea Formelor, ea îi permite filozofului-pictor să discea-mă obiectele ce-l preocupă. Funcția sa este, astfel, de cea mai mare importanță pentru întemeietorul cetății. Nu ni se dă însă mai mult decât această informație pur formală. Ideea de Bine a lui Platon nu joacă nicăieri un rol etic sau politic mai direct; nu aflăm nicăieri care fapte sunt bune sau generatoare de bine, exceptând bineconoscutul cod moral colectivist ale cărui precepte sunt înfățișate fără a se face apel la Ideea de Bine. Remarcile că Binele este scopul, că este dorit de fiecare om[30] nu ne dau nici ele lămuriri în plus. Acest formalism găunos este și mai pronunțat în *Philebos*, unde Binele apare identificat[31] cu Ideea de „măsură“ sau „medie“. Iar când citesc relatarea că Platon, în faimoasa sa prelegere „Despre Bine“, a dezamăgit un auditoriu necultivat definind Binele drept „clasa celor determinate concepută ca o unitate“, nu pot decât

să simpatizez cu auditoriul. În *Republica*, Platon recunoaște deschis[32] că nu poate să explice ce anume înțelege prin „Bine". Singura sugestie practică de care beneficiem este cea menționată la începutul capitolului 4 — că bun este tot ceea ce prezervă, iar rău tot ceea ce duce la corupție sau degenerare. (Aici însă „bun" nu pare să fie același lucru cu Ideea de Bine, ci mai curând o proprietate a lucrurilor care le face să semene cu ideile.) Binele este deci o stare de lucruri neschimbătoare, încremenită; este starea de repaus a lucrurilor.

Toate acestea nu par să ne îndepărteze prea mult de totalitarismul politic al lui Platon; iar analiza *Ideii de înțelepciune* duce la rezultate la fel de dezamăgitoare. Înțelepciunea, după cum am văzut, nu înseamnă pentru Platon înțelegerea socratică a propriilor limitări; și nu înseamnă nici ceea ce majoritatea dintre noi ne-am aștepta — o preocupare plină de căldură pentru umanitate și pentru cele omenești și o înțelegere salutară a lor. Înțelepții lui Platon, superior preocupați de problemele unei lumi superioare, „nu au răgaz să privească în jos, la preocupările omenești...; ci privesc și contemplă realitățile... care rămân în bună ordine și potrivit cu rațiunea". Învățătura potrivită este cea care-l face pe om înțelept. „Firile filozofice... iubesc învățătura care le face vădită acea esență permanentă și neschimbătoare prin naștere ori pieire..." Ceea ce spune Platon despre înțelepciune nu pare să ne ducă dincolo de idealul imobilismului.

V

Analiza funcțiilor proprii întemeietorului cetății n-a dezvăluit elemente etice noi în doctrina lui Platon, dar ne-a arătat că există un motiv determinat ca întemeietorul cetății să trebuiască să fie un filozof. Aceasta nu îndreptățește însă exigența suveranității permanente a filozofului; explică doar de ce filozoful trebuie să fie cel dintâi legiuitor, dar nu și de ce e nevoie ca el să fie cârmuitorul permanent, mai cu seamă dacă

ne gândim că nici unul dintre cârmuitorii de mai târziu nu trebuie să facă vreo schimbare. Pentru o justificare deplină a exigenței ca filozofii să cârmuiască trebuie, de aceea, să mai analizăm sarcinile legate de menținerea cetății.

Știm din teoriile sociologice ale lui Platon că statul, odată creat, va continua să fie stabil cât timp nu se produce vreo sciziune în unitatea clasei stăpânitoare. Educarea acestei clase este, de aceea, marea funcție păstrătoare a suveranului, o funcție ce trebuie exercitată mereu, cât timp există statul. În ce măsură îndreptățește ea exigența ca un filozof să cârmuiască ? Pentru a răspunde la această întrebare, vom deosebi iarăși, în cadrul acestei funcții, între două activități diferite: supravegherea educației și supravegherea pro-creației eugenice.

De ce trebuie ca supraveghetorul educației să fie un filozof ? De ce nu este suficient ca, odată statornicit statul și sistemul său educațional, misiunea supravegherii să fie încredințată unui general cu experiență, unui rege-soldat ? La aceasta nu e suficient să se răspundă că sistemul educațional trebuie să furnizeze nu numai soldați, ci și filozofi, trebuind, de aceea, să aibă ca supraveghetori nu numai soldați, ci și filozofi; pentru că dacă n-ar fi nevoie de filozofi pentru supravegherea educației și pentru cârmuire permanentă, atunci n-ar fi nevoie nici ca sistemul educațional să producă noi filozofi. Exigențele ca atare ale sistemului educațional nu pot să îndreptățească nevoia de filozofi din statul lui Platon sau postulatul ca guvernanții să fie neapărat filozofi. Lucrurile ar sta, firește, altfel dacă educația, pe lângă scopul de a servi interesul statului, ar avea la Platon și un scop individualist; bunăoară, scopul de a dezvolta aptitudinile filozofice de dragul lor însele. Când știm însă (am văzut-o în capitolul precedent) cât de mult se temea Platon să permită ceva ce ar aduce cât de cât a gândire independentă[33]; și când vedem acum că scopul teoretic ultim al educației sale filozofice era doar o „cunoaștere a Ideii de Bine“ neînstare să ofere o deslușire edificatoare a acestei Idei, începem să ne dăm seama că nu aceasta poate fi explicația. Impresie coroborată și de ceea

ce ne amintim din capitolul 4, unde am văzut că Platon cerea să se impună restricții și educației „muzicale" ateniene. Marea însemnătate acordată de Platon educației filozofice a cârmuitorilor se cere explicată prin alte motive — prin motive de ordin pur politic.

Motivul principal pe care cred că îl pot sesiza este nevoia de a spori la maximum autoritatea cârmuitorilor. Dacă educația auxiliarilor se desfășoară așa cum trebuie, vor exista din belșug soldați buni. Aptitudinile militare, oricât de remarcabile, s-ar putea deci să nu fie de-ajuns pentru statornicirea unei autorități necontestate și incontestabile. O asemenea autoritate are nevoie de titluri mai înalte. Platon o întemeiază pe pretenția înzestrării cârmuitorilor săi cu puteri supranaturale, mistice. Cârmuitorii nu sunt asemeni altor oameni. Ei aparțin unei alte lumi, ei comunică cu divinul. Astfel, regele-filozof pare a fi, în parte, o copie a regilor-preoți, vracilor sau șamanilor tribali, instituție pe care am menționat-o în legătură cu Heraclit. (Instituția regilor-preoți, vracilor sau șamanilor tribali pare să fi influențat și vechea sectă pitagoreică, cu uimitor de naivele ei tabuuri tribale. Cele mai multe din ele se pare că fuseseră abandonate încă înainte de Platon. A rămas însă pretenția pitagoreicilor de a-și întemeia autoritatea pe o bază supranaturală.) Așadar, educația filozofică a lui Platon are o funcție politică precisă. *Ea imprimă un semn distinctiv cârmuitorilor și ridică o barieră între ei și cei cârmuiți.* (Aceasta a rămas o funcție de căpetenie a educației „superioare" până și în zilele noastre.) Înțelepciunea platoniciană se dobândește în bună parte în vederea statornicirii unei dominații de clasă politice permanente. Ea poate fi caracterizată drept o „medicină" politică grație căreia posesorii ei, vracii, capătă puteri mistice.[34]

Dar acesta nu poate fi răspunsul complet la întrebarea noastră privind funcțiile filozofului în stat. El înseamnă mai degrabă că întrebarea de ce este nevoie de un filozof a fost doar deplasată și că acum va trebui să ne punem întrebarea analoagă privind funcțiile politice practice ale șamanului sau

vraciului. Platon trebuie să fi avut în vedere un scop determinat atunci când a inventat învățământul său filozofic specializat. Trebuie să căutăm o funcție permanentă a cârmuitorului, analoagă funcției temporare a legiuitorului. Singura speranță de a descoperi o asemenea funcție o oferă domeniul creșterii și educării rasei stăpânitoare.

VI

Cea mai bună cale de a afla de ce este nevoie de un filozof pentru funcția de cârmuitor permanent este să întrebăm: ce se întâmplă, după opinia lui Platon, cu un stat ce nu este cârmuit în permanență de un filozof? Platon a dat un răspuns clar la această întrebare. Dacă paznicii statului, chiar și ai unuia perfect, nu cunosc înțelepciunea pitagoreică și Numărul platonician, rasa paznicilor și odată cu ea statul întreg vor degenera cu necesitate.

Rasismul deține, astfel, în programul politic al lui Platon, un rol mai central decât ne-am fi așteptat la prima vedere. Întocmai cum Numărul rasial sau nupțial al lui Platon oferă cadrul sociologiei sale descriptive, „cadrul în care se plasează filozofia istoriei a lui Platon" (după cum se exprimă Adam), tot așa el oferă cadrul exigenței politice a lui Platon privind suveramitatea filozofilor. După cele spuse în capitolul 4 despre păstori sau crescători de vite ca întemeietori ai statului platonician, poate că nu ne va surprinde prea mult să aflăm că *regele* său este un rege-crescător sau educator. Unii s-ar putea arăta totuși surprinși că *filozoful* său se dovedește a fi un crescător (educator) filozofic. Necesitatea unei creșteri (educații) matematico-dialectice și filozofice nu este cel mai neînsemnat dintre argumentele pe care se sprijină postulatul suveranității filozofilor.

Am arătat în capitolul 4 cum problema obținerii unei rase pure de câini de pază umană este relevată și dezvoltată în unele din primele părți ale *Republicii.* Până acum însă n-am

întâlnit nici un motiv plauzibil pentru care doar un filozof veritabil și pe deplin format poate fi un educator politic competent și eficient. Totuși, după cum știe orice crescător de câini, de cai sau de păsări, o creștere rațională este imposibilă fără un model, fără un scop care să-i călăuzească eforturile, fără un ideal de care să încerce să se apropie prin metodele de împerechere și de selecție. Fără un asemenea standard, el n-ar putea decide niciodată dacă progenitura este „îndeajuns de bună"; n-ar putea vorbi niciodată de diferența dintre o „progenitură bună" și una „nereușită". Or, acest standard corespunde întocmai Ideii platoniciene a rasei pe care el urmărește s-o crească.

Așa cum numai adevăratul filozof, dialecticianul, are, în concepția lui Platon, capacitatea de a contempla originalul divin al cetății, tot așa numai dialecticianul poate să contemple acel alt original divin — Forma sau Ideea de Om. Numai el este în stare să imite acest model, să-l aducă din Cer pe Pământ[35] și să-l înfăptuiască aici. Această Idee de Om este o Idee regească. Ea nu reprezintă, cum au crezut unii, ceea ce e comun tuturor oamenilor; nu este conceptul universal de om. Ci este originalul divin al omului, un supraom neschimbător; un supra-grec și un supra-stăpân. Filozoful trebuie să încerce să realizeze pe pământ ceea ce Platon descrie drept rasa oamenilor „celor mai de nădejde, mai curajoși și, pe cât se poate, mai mândri la înfățișare..., cu obârșire nobilă și caracter impunător"[36]. O rasă de bărbați și de femei „oblăduiți de spirite bune și divini... sculptați în desăvârșită frumusețe"[37] — rasă de stăpâni meniți din fire să domnească.

Vedem că cele două funcții fundamentale ale regelui-filozof sunt analoage: el trebuie să imite originalul divin al cetății și trebuie, pe de altă parte, să imite originalul divin al omului. El este singurul care poate și care simte nevoia de „a implânta acele tipuri, pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atât în viața privată, cât și în cea publică"[38].

Acum putem înțelege de ce prima sugestie a lui Platon, cum că guvernanții săi trebuie să posede o desăvârșire ieșită din

comun, este făcută în același loc unde el susține pentru prima dată că principiile creșterii animalelor trebuie aplicate și speciei umane. Noi dăm cea mai mare atenție, spune Platan, reproducerii animalelor. „Dacă reproducerea nu s-ar face așa, nu socotești că rasa păsărilor și a câinilor se va strica?" Inferând de aici că reproducerea oamenilor trebuie să beneficieze de aceeași grijă, „Socrate" exclamă: „Vai, prietene, tare de ispravă cârmuitori ne trebuie, dacă lucrurile merg la fel și cu neamul omenesc!"[39] E o exclamație semnificativă; este una din primele aluzii la faptul că guvernanții s-ar putea să formeze o clasă de oameni „tare de ispravă", care beneficiază de un statut și de o educație aparte; aluzie care ne pregătește pentru formularea postulatului că ei trebuie să fie filozofi. Pasajul e însă și mai semnificativ în măsura în care conduce direct la ideea lui Platon că este de datoria cârmuitorilor, ca medici ai neamului omenesc, să administreze minciuni și înșelăciuni. Minciunile sunt necesare, afirmă Platon, „pentru ca turma să ajungă la cea mai mare desăvârșire". Principiile împerecherii trebuie ținute „în ascuns față de toți, în afara conducătorilor înșiși, pentru ca turma paznicilor să fie cât se poate de neînvrăjbită". Într-adevăr, îndemnul (citat mai sus) adresat cârmuitorilor de a fi mai curajoși în administrarea minciunilor în chip de leac se plasează în acest context; el îl pregătește pe cititor pentru următoarea cerință, considerată de Platon deosebit de importantă. Cârmuitorii, decretează el[40], trebuie să pună la punct „un sistem ingenios de tragere la sorți, astfel încât persoanele dezamăgite să dea vina pe lipsa de noroc, și nu pe magistrați" care, în taină, trebuie să aranjeze după calcule tragerea la sorți a împerecherilor. Și imediat după acest sfat josnic menit să permită eschivarea responsabilității (punându-l în gura lui Socrate, Platon întinează figura marelui său dascăl), „Socrate" dă o sugestie[41] care curând este preluată și dezvoltată de Glaucon și pe care de aceea o putem numi *Edictul glauconic.* Este vorba de dezgustătoarea lege[42] care obliga pe toată lumea, indiferent de sex, să se supună, pe durata războiului, dorințe-

lor celui ce a dat dovadă de curaj în luptă. „Atâta vreme cât ei s-ar găsi în acea campanie, nimănui să nu-i fie îngăduit să-l refuze pe acela care ar voi să-l sărute, pentru că, dacă s-ar întâmpla să fie îndrăgostit de vreun bărbat sau de vreo femeie, să se arate încă mai zelos în a face isprăvi frumoase," Statul, se arată cu grijă în textul lui Platon, va avea de aici două avantaje diferite — mai mulți viteji, datorită stimulentului menționat, și iarăși mai mulți viteji, datorită numărului mai mare de copii născuți din viteji. (Acest din urmă avantaj, fiind mai important din unghiul politicii rasiale pe termen lung, este pus în gura lui „Socrate".)

VII

Pentru acest gen de procreație nu este nevoie de vreo pregătire filozofică specială. Procreației filozofice îi revine însă rolul principal în contracararea pericolelor de degenerare. Pentru combaterea acestor pericole este nevoie de un filozof pe deplin format, adică versat în matematica pură (inclusiv geometria în spațiu), în astronomia pură, în teoria armoniei și în știința ce reprezintă încoronarea tuturor celorlalte — dialectica. Numai cine cunoaște tainele eugeniei matematice, ale Numărului platonic, poate să redea omului și să păstreze pentru el fericirea de care a avut parte înaintea Căderii[43]. Toate acestea trebuie să ni le reamintim atunci când, după pronunțarea Edictului glauconic (și după un interludiu în care este vorba de deosebirea naturală dintre greci și barbari, corespunzătoare, susține Platon, celei dintre stăpâni și sclavi), este expusă doctrina pe care Platon o evidențiază anume drept cerința sa politică centrală și cea mai senzațională — cea a suveranității regelui-filozof. Numai în felul acesta, susține Platon, se poate pune capăt relelor în viața socială: răului ce bântuie statele, adică *instabilității politice*, precum și cauzei sale mai ascunse, răului ce bântuie pe membrii neamului omenesc și care este *degenerarea rasială*. Iată pasajul respectiv.[44]

„Am ajuns — zice Socrate — exact la problema pe care o asemuiam cu valul cel mai mare. Voi vorbi, totuși, chiar dacă acest val va trezi în urmă-i un râs nemăsurat și ne va inunda cu cea mai proastă reputație..." — „Vorbește!" zice Glaucon. — „Dacă, zice Socrate, ori filozofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpâni nu vor filozofa autentic și adecvat, și dacă acestea două — puterea politică și filozofia — n-ar ajunge să coincidă (și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite [să procedeze astfel]), nu va încăpea contenirea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți și neamul omenesc." (La care Kant a dat următoarea replică înțeleaptă... „E puțin probabil să se întâmple ca regii să devină filozofi, sau filozofii regi; și nici nu-i de dorit, deoarece puterea strică negreșit judecata liberă a rațiunii. Este însă indispensabil ca un rege — sau un popor regesc, adică un popor care se autoguvernează — *să nu îndepărteze* pe filozofi, ci să le recunoască dreptul de a se rosti public."[45])

Despre acest important pasaj platonician s-a spus pe drept cuvânt că reprezintă cheia întregii lucrări. Cuvintele cu care el se încheie, „pentru ... neamul omenesc", reprezintă, cred, un gând întârziat, de însemnătate relativ mică în acest loc. Ele se cer, totuși, comentate, dat fiind că obiceiul de a-l idealiza pe Platon a generat interpretarea[46] după care Platon ar vorbi aici despre „umanitate", extinzând făgăduiala mântuirii de la cetăți la „omenire ca întreg". Trebuie spus, în legătură cu aceasta, că lui Platon îi este cu totul străină categoria etică de „umanitate" ca ceva ce transcende deosebirile dintre națiuni, rase și clase. În fapt, avem suficiente dovezi de ostilitate a lui Platon față de crezul egalitar, ostilitate ce răzbate din atitudinea sa față de Antistene[47], un bătrân discipol și prieten al lui Socrate. Antistene a aparținut și școlii lui Gorgias, asemeni lui Alcidamas și Lycophron, ale căror teorii egalitare pare să le fi preluat în doctrina mai cuprinzătoare a frăției tuturor oamenilor și a imperiului universal al oamenilor.[48] Acest crez este atacat în *Republica* prin corela-

rea inegalității naturale dintre greci și barbari cu cea dintre stăpâni și sclavi; și se întâmplă ca acest atac să fie lansat[49] imediat înainte de pasajul-cheie pe care îl discutăm aici. Din aceste motive și din anumite altele[50] nu pare hazardat să presupunem că, vorbind despre răul ce bântuie neamul omenesc, Platon făcea aluzie la o teorie cu care cititorii săi erau îndeajuns de familiarizați în acest loc — la teoria sa că prosperitatea statului depinde, în cele din urmă, de „natura" membrilor individuali ai clasei dominante; și că natura lor, precum și cea a neamului sau progeniturii lor este, la rândul ei, amenințată de relele unei educații individualiste și, ceea ce e și mai important, de degenerarea rasială. Remarca lui Platon, cu aluzia ei clară la opoziția dintre repausul divin și răul schimbării și decăderii, prefigurează mitul Numărului și al Căderii Omului[51].

E cât se poate de firesc că Platon face aluzie la rasismul său în acest pasaj-cheie în care formulează cel mai important postulat politic al său. Pentru că, în lipsa unor stăpâni care „vor filozofa autentic și adecvat", fiind versați în toate acele științe pe care se sprijină eugenia, statul e sortit pieirii. În povestea Numărului și a Căderii Omului, Platon ne spune că unul din păcatele dintâi și fatale comise de paznicii degenerați va fi lipsa lor de interes pentru eugenie, pentru supravegherea și verificarea purității rasei: „Cârmuitorii... nu vor fi îndeajuns de buni păzitori spre a chibzui asupra raselor lui Hesiod, ca și alor voastre — cea de aur, de argint, de aramă și de fier."[52]

Necunoașterea misteriosului Număr nupțial este cea care duce la toate acestea. Dar Numărul a fost, neîndoielnic, invenția lui Platon însuși. (El presupune teoria armoniei, iar aceasta la rândul ei, presupune geometria în spațiu, care în momentul compunerii *Republicii* era o știință nouă.) Vedem astfel că nimeni în afară de Platon însuși nu cunoștea secretul și cheia calității de bun paznic. Ceea ce nu poate să însemne decât un singur lucru. Regele-filozof este Platon însuși, iar *Republica* formula revendicarea de către Platon a puterii regale — putere ce socotea că i se cuvine, de

vreme ce întrunea deopotrivă cerința de a fi filozof și calitatea de descendent și moștenitor legitim al lui Codros martirul, ultimul dintre regii Atenei care, potrivit spuselor lui Platon, s-ar fi jertfit pe sine „spre a păstra regatul pentru copiii săi“.

VIII

Odată ajunși la această concluzie, multe lucruri ce altminteri ar fi rămas fără legătură se leagă între ele și devin clare. Bunăoară, e greu să ne îndoim de faptul că lucrarea lui Platon, plină de aluzii la probleme și personaje contemporane, a fost în intenția autorului ei nu atât un tratat teoretic, cât un manifest politic de actualitate. „Îl răstălmăcim grav pe Platon — spune A. E. Taylor — dacă uităm că *Republica* nu este o simplă culegere de discuții teoretice despre guvernământ..., ci un proiect serios de reformă practică avansat de un atenian..., înflăcărat, asemeni lui Shelley, și « dornic să reformeze lumea ».“[53] Observația e, fără îndoială, adevărată și am fi putut să conchidem, chiar și numai din acest considerent, că, descriindu-și regii-filozofi, Platon trebuie să se fi gândit la vreunul dintre filozofii din vremea sa. Or, pe vremea când el scria *Republica*, în Atena existau numai trei oameni proeminenți care s-ar fi putut pretinde filozofi: Antistene, Isocrate și însuși Platon. Dacă abordăm *Republica* știind acest amănunt, descoperim dintr-o dată că, în discuția despre caracteristicile regilor-filozofi, există un pasaj de oarecare întindere, care este în mod evident conceput de Platon astfel încât să cuprindă aluzii personale. Pasajul începe[54] cu o aluzie transparentă la un personaj bine cunoscut, și anume Alcibiade, și se termină cu menționarea fățișă a unui nume (cel al lui Theages) și cu o referire la „Socrate“ însuși[55]. În el se dă de înțeles că sunt foarte puțini cei care ar putea fi descriși drept adevărați filozofi, eligibili pentru postul de rege-filozof. Alcibiade cel cu obârșie nobilă, care s-ar fi potrivit ca tip, a abandonat filozofia, în pofida străduințelor

lui Socrate de a-l salva. Părăsită și rămasă fără apărare, filozofia a fost revendicată de pretendenți nevrednici. Până la urmă au rămas „tare puțini... cei care au de-a face cu filozofia așa cum se cuvine". Din punctul de vedere la care am ajuns, ar trebui să ne așteptăm ca „pretendenții nevrednici" să fie Antistene și Isocrate cu școala lor (și ca tot ei să fie cei a căror „înlăturare cu forța" o cere Platon în pasajul-cheie despre regele-filozof). Și există, într-adevăr, anumite dovezi independente ce vin în sprijinul acestei așteptări.[56] În mod similar, ar trebui să ne așteptăm ca printre acei „tare puțini" pretendenți vrednici să se numere Platon și, eventual, unii din prietenii săi (poate Dion); și într-adevăr, felul cum continuă acest pasaj nu prea lasă îndoială că Platon vorbește aici despre sine însuși: „Dintre aceștia puțini... care văd bine sminteala mulțimii și că nimeni... nu face ceva sănătos în cetate... Filozoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaș la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor și e în primejdie să piară el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor... Înțelegând el toate acestea, păstrează tăcerea și își vede de ale lui ..."[57] Puternicul resentiment exprimat în aceste cuvinte acre și cum nu se poate mai ne-socratice[58] arată clar că sunt cuvintele lui Platon însuși. Pentru a putea judeca însă până la capăt această mărturisire personală, ea trebuie comparată cu următoarea: „Nu este firesc ca un cârmaci să ceară mai-marilor să se lase conduși de el, nici ca înțelepții să meargă pe la curțile bogaților... Adevărul este că, indiferent dacă ești bogat sau sărac, când suferi, alergi tu pe la porțile medicilor, iar oricine are nevoie să fie condus, aleargă el însuși pe la porțile celui ce poate să-l conducă. Deci nu conducătorul cere de la cei conduși să se lase conduși, în situația în care, într-adevăr, aceasta le aduce folos." Cine nu percepe în acest pasaj ecoul unui imens orgoliu personal ? Iată-mă, zice Platon, pe mine, conducătorul vostru firesc, regele-filozof care se pricepe să cârmuiască. Dacă mă vreți, trebuie să veniți la mine,

și dacă stăruiți, s-ar putea să primesc să vă fiu conducător. Eu însă n-am să vin să v-o cerșesc.

A crezut oare că vor veni ? Ca în multe alte mari opere literare, în *Republica* sunt indicii că autorul ei nutrea speranțe de reușită[59] extravagante și însuflețitoare ce alternau cu perioade de deznădejde. Uneori, cel puțin, Platon spera că au să vină, aduși de succesul scrierii sale, de reputația sa de înțelept. Alteori însă simțea că scrierea sa nu va face decât să-i ațâțe și să-i înfurie; să stârnească „un râs nemăsurat“ și să-i atragă atacuri defăimătoare, poate chiar moartea.

A fost un ambițios ? Aspirațiile sale ținteau foarte sus, spre aștri, spre cele divine. Mă întreb câteodată dacă entuziasmul pentru Platon nu se datorează în parte faptului că a dat expresie multor visuri tainice[60]. Chiar și atunci când argumentează împotriva ambiției, nu putem să nu simțim că ambiția e cea care-l inspiră. Filozoful, ne încredințează el[61], nu e ambițios; „cei meniți să conducă doresc cel mai puțin să conducă“. Explicația oferită este însă condiția prea înaltă a acestuia. Cel ce a sălășluit printre lucrurile divine poate să coboare din înălțimile sale printre muritori, jertfindu-se de dragul intereselor statului. El nu e avid de putere; fiind însă din fire un conducător și un mântuitor, este dispus să vină. Bieții muritori au nevoie de el. Fără el, statul nu poate decât să piară, fiindcă doar el știe secretul de a-l face să dăinuie — secretul de a opri degenerarea...

Cred că n-avem cum să ocolim faptul că în spatele suveranității regelui-filozof stă dorința de putere. Frumosul portret al suveranului este un autoportret. După ce ne revenim din șocul acestei descoperiri, putem privi cu alți ochi acest portret menit să inspire teamă și venerație; și dacă izbutim să ne fortificăm cu o doză de ironie socratică, s-ar putea să nu ni se mai pară atât de înfricoșător. S-ar putea să începem să detectăm trăsăturile lui omenești, chiar prea omenești. S-ar putea chiar să ne încerce o mică părere de rău pentru Platon, care a trebuit să se mulțumească cu întemeierea primei catedre de filozofie, în locul primei regalități filozofice; care

nu și-a putut realiza niciodată visul, Ideea de regalitate pe care și-o formase după propriul său chip. Fortificați cu această doză de ironie, s-ar putea chiar să descoperim, în povestea lui Platon, o melancolică asemănare cu acea mică satiră, inocentă și inconștientă, la adresa platonismului, povestea *Dulăului cel urât*, Tono, Marele danez, ce-și formează ideea regească a „Marelui Câine“ după propria sa înfățișare (dar, din fericire, descoperă finalmente că el însuși este Câinele cel Mare).[62]

Ce monument de micime umană este această idee a regelui-filozof. Ce contrast între ea și simplitatea și omenia lui Socrate, care îl prevenise pe omul politic de pericolul de a se lăsa îmbătat de propria-i putere, desăvârșire și înțelepciune și care încercase să-l facă să înțeleagă lucrul cel mai important — că suntem niște efemere făpturi umane. Ce declin, de la această lume a ironiei, a rațiunii și a bunei-credințe la regalitatea platoniciană a înțeleptului ale cărui puteri magice îl situează deasupra oamenilor de rând; nu însă destul de sus pentru a se abține să recurgă la minciuni sau pentru a nu se preta la jalnica îndeletnicire a oricărui șaman — aceea de a vinde sau de a face farmece, în schimbul puterii asupra semenilor săi.

CAPITOLUL 9
Estetism, perfecționism, utopism

„Ca prim pas, totul trebuie făcut praf și pulbere. Trebuie terminat cu toată blestemata asta de civilizație înainte de a putea aduce lumea într-o stare cât de cât decentă."

„Mourlan" în R. M. DU GARD, *Familia Thibault*

Programul lui Platon presupune un mod de abordare a politicului ce mi se pare din cale-afară de periculos. Analiza lui este de mare însemnătate practică din punctul de vedere al ingineriei sociale raționale. Abordarea platoniciană pe care o am în vedere poate fi caracterizată drept *inginerie utopică,* prin opoziție cu un alt fel de inginerie socială pe care eu o consider singura rațională și pe care am putea s-o numim *inginerie graduală.* Abordarea utopică este cu atât mai periculoasă cu cât ar putea să pară că ea reprezintă alternativa evidentă la istoricismul extrem — la abordarea radical istoricistă, conform căreia noi nu putem să modificăm cursul istoriei; în același timp, ea se înfățișează ca un complement necesar la un istoricism mai puțin radical, cum este cel al lui Platon, care lasă loc intervenției umane.

Modul de abordare utopic poate fi descris după cum urmează. Orice acțiune rațională are în mod necesar un anumit scop. Ea este rațională exact în măsura în care urmărește în mod conștient și consecvent acest scop și își determină mijloacele în conformitate cu el. Așadar, primul lucru pe

care trebuie să-l facem dacă vrem să acționăm rațional este să alegem scopul; și trebuie să fim atenți la stabilirea scopurilor noastre reale sau ultime, de care trebuie deosebite clar acele scopuri intermediare sau parțiale ce nu sunt de fapt decât mijloace sau pași pe drumul spre scopul final. Dacă nu dăm atenție acestei distincții, atunci cu siguranță nu vom da atenție nici întrebării dacă respectivele scopuri parțiale sunt sau nu de natură să promoveze scopul final și, ca atare, nu vom izbuti să acționăm rațional. Aceste principii, aplicate pe tărâmul activității politice, reclamă să determinăm scopul nostru politic final sau Statul Ideal, înainte de a întreprinde vreo acțiune practică. Numai după ce acest scop final a fost, cel puțin în linii mari, determinat, numai după ce suntem în posesia a ceva de genul unui proiect al societății pe care o dorim, numai atunci putem începe să căutăm cele mai bune căi și mijloace pentru realizarea ei și să întocmim un plan de acțiune practică. Acestea sunt preliminariile necesare ale oricărei inițiative politice practice care poate fi numită rațională și în mod deosebit ale ingineriei sociale.

Aceasta e, pe scurt, abordarea metodologică pe care eu o numesc inginerie utopică[1]. Ea este convingătoare și atrăgătoare. Este, de fapt, tocmai genul de abordare metodologică de natură să atragă pe toți cei care ori nu sunt afectați de prejudecăți istoriciste, ori reacționează împotriva lor. Aceasta o face cu atât mai periculoasă, iar necesitatea de a o critica este cu atât mai imperativă.

Înainte de a trece la critica detaliată a ingineriei utopice, vreau să schițez o altă concepție despre ingineria socială, și anume concepția ingineriei graduale. Este o concepție ce mi se pare sănătoasă din punct de vedere metodologic. Omul politic care adoptă această metodă poate să aibă sau să nu aibă în mintea sa un proiect de societate, poate să spere sau să nu spere că omenirea va realiza într-o bună zi un stat ideal, întronând fericirea și perfecțiunea pe Pământ. El va fi însă conștient că această perfecțiune, dacă e în general posibil de obținut, e un lucru foarte îndepărtat și că fiecare generație de oameni,

deci și cea de acum, are anume pretenții îndreptățite; are, poate, nu atât dreptul de a fi făcută fericită, pentru că nu există mijloace instituționale de a face pe cineva fericit, ci dreptul de a nu fi făcută nefericită, când acest lucru poate fi evitat. Oamenii au dreptul de a li se acorda tot ajutorul posibil în caz că suferă. Adeptul ingineriei graduale va adopta, în consecință, metoda depistării și combaterii celor mai presante rele ale societății, și nu pe cea a căutării binelui suprem și ultim și a luptei pentru înfăptuirea lui.[2] Deosebirea e departe de a fi pur verbală. În realitate, ea este de cea mai mare importanță. Este deosebirea dintre o metodă rezonabilă de ameliorare a vieții omului și o metodă care, dacă e pusă în aplicare, poate ușor să ducă la o creștere intolerabilă a suferinței umane. Este deosebirea dintre o metodă ce poate fi aplicată în orice moment și o metodă a cărei preconizare poate ușor să devină un mijloc de continuă amânare a acțiunii până la o dată ulterioară, când se vor fi creat condiții mai favorabile. Și este, de asemenea, deosebirea dintre singura metodă de ameliorare a lucrurilor care până în prezent a dat cu adevărat roade, indiferent de timp și loc (inclusiv în Rusia, după cum vom vedea) și o metodă care, oriunde a fost încercată, n-a dus decât la folosirea violenței în locul rațiunii și, până la urmă, la abandonarea dacă nu chiar a ei însăși, în orice caz a proiectului inițial.

În favoarea metodei ingineriei graduale poate fi invocat considerentul că o luptă sistematică împotriva suferinței, a nedreptății și a războiului are șanse mult mai mari de a întruni aprobarea și asentimentul unui mare număr de oameni decât lupta pentru înfăptuirea unui ideal. Faptul că există rele sociale, altfel spus condiții sociale în care mulți oameni suferă, poate fi stabilit cu relativă siguranță. Cei ce suferă sunt în măsură să judece singuri, iar ceilalți nu prea au cum să nege că nu le-ar face plăcere să fie în locul lor. Despre o societate ideală este infinit mai greu să te rostești. Viața socială este atât de complicată încât nimeni sau foarte puțini pot să evalueze un proiect amplu de inginerie socială — dacă e realizabil,

dacă realizarea lui ar fi o ameliorare reală, ce fel de suferințe ar putea să implice și care ar putea fi mijloacele de a-l înfăptui. Dimpotrivă, proiectele de inginerie graduală sunt comparativ simple. Ele sunt proiecte pentru câte o instituție, spre exemplu medicală sau de asigurări pentru șomaj, pentru o instanță de arbitraj, un buget anticriză[3] sau o reformă a învățământului. Dacă nu se realizează așa cum trebuie, prejudiciul nu e prea mare iar o reajustare nu e prea greu de efectuat. Ele sunt mai puțin riscante și tocmai de aceea mai puțin controversabile. Dar dacă e mai ușor de realizat un consens rezonabil privitor la relele existente și la mijloacele de a le combate decât privitor la un bine ideal și la mijloacele de a-l transpune în viață, atunci există și o speranță mai mare ca prin folosirea metodei graduale să putem depăși cea mai mare dificultate practică a oricărei reforme politice rezonabile, aceea de a folosi în execuția programului rațiunea în locul pasiunii și al violenței. Va exista astfel posibilitatea de a realiza un compromis rezonabil și deci de a obține ameliorările prin metode democratice. („Compromis" e un cuvânt urât, dar pentru noi este important să învățăm să-l folosim cum trebuie. *Instituțiile* sunt inevitabil rezultatul unui compromis cu împrejurările, interesele etc., deși ca *persoane* suntem datori să opunem rezistență influențelor de acest fel.)

Dimpotrivă, încercarea utopică de înfăptuire a unui stat ideal, folosind un proiect al societății ca întreg, reclamă o guvernare centralizată forte a unei minorități, fiind de aceea probabil să ducă la dictatură.[4] Consider aceasta drept o critică a abordării utopice; pentru că am încercat să arăt, în capitolul consacrat Principiului cârmuirii, că o conducere autoritară este cea mai proastă formă de guvernare. Câteva aspecte pe care nu le-am abordat în respectivul capitol ne oferă argumente și mai directe împotriva abordării utopice. Una din dificultățile cu care se confruntă un dictator bine intenționat este aceea de a afla dacă efectele măsurilor pe care le ia concordă cu bunele sale intenții. Dificultatea este generată de faptul că autoritarismul în mod invariabil descurajează critica; drept

urmare, dictatorul bine intenționat nu va afla ușor despre nemulțumirile legate de măsurile pe care le-a luat. Or, în lipsa unor asemenea informații, îi va fi greu să stabilească dacă măsurile luate conduc la scopul fixat cu bună intenție. Situația poate deveni și mai proastă pentru promotorul ingineriei utopice. Reconstrucția societății este o întreprindere de amploare ce nu poate să nu pricinuiască multora, și pe termene considerabile, neajunsuri însemnate. Promotorul ingineriei utopice va trebui, de aceea, să ignore multe nemulțumiri; în fapt, își va face o îndeletnicire din înăbușirea sistematică a obiecțiilor nerezonabile. Odată cu ele va ajunge însă să înăbușe și criticile rezonabile. O altă dificultate a ingineriei utopice ține de *problema succesiunii dictatorului.* În capitolul 7 am menționat anumite aspecte ale acestei probleme. Ingineria utopică se lovește de o dificultate analoagă dar și mai gravă decât cea cu care se confruntă tiranul bine intenționat când încearcă să-și găsească un succesor la fel de bine intenționat.[5] Imensitatea însăși a unei asemenea întreprinderi utopice face improbabilă înfăptuirea scopurilor ei în decursul vieții unui singur inginer social sau a unui grup de asemenea ingineri. Iar dacă succesorii nu vor urmări același ideal, atunci toate suferințele îndurate de oameni de dragul idealului se pot dovedi a fi fost zadarnice.

Generalizând acest raționament, obținem încă un argument împotriva abordării utopice. E clar că această abordare poate avea valoare practică numai în ipoteza că proiectul inițial, eventual cu anumite ajustări, rămâne până la sfârșit baza acțiunilor practice. Dar realizarea unui asemenea proiect cere timp. Timp în care se petrec revoluții, politice ca și spirituale, și în care intervin noi experimente și experiențe pe tărâm politic. Este deci de așteptat ca ideile și idealurile să sufere schimbări. Ceea ce păruse a fi statul ideal al oamenilor care au întocmit proiectul inițial poate să nu mai pară așa succesorilor lor. Iar dacă admitem acest lucru, întreaga abordare se năruie. Metoda ce constă în a fixa mai întâi scopul politic final și a începe după aceea înaintarea spre el este fără valoa-

re dacă scopul poate să se schimbe considerabil în cursul procesului de realizare a lui. S-ar putea dovedi în orice moment că pașii întreprinși până atunci au însemnat de fapt o îndepărtare de la realizarea noului scop. Iar dacă schimbăm direcția în conformitate cu noul scop, ne expunem din nou aceluiași risc. S-ar putea ca, în ciuda tuturor sacrificiilor făcute, să nu ajungem nicăieri. Cei ce preferă realizării unui compromis parțial un pas spre un ideal îndepărtat, trebuie să nu uite niciodată că dacă idealul este foarte îndepărtat, s-ar putea chiar să fie greu de știut dacă pasul făcut a însemnat o apropiere de el sau o îndepărtare. Obiecția e cu atât mai valabilă în cazul când traseul este în zigzag sau, pentru a folosi jargonul lui Hegel, „dialectic", sau dacă n-a fost proiectat cu claritate. (Lucrurile acestea se leagă de vechea și întrucâtva puerila întrebare în ce măsură scopul poate să justifice mijloacele. Lăsând de o parte teza după care nici un scop nu poate justifica vreodată orice fel de mijloace, eu cred că un scop suficient de concret și de realizabil poate justifica măsuri temporare pe care un ideal mai îndepărtat nu le-ar putea justifica niciodată[6].)

Observăm astfel că abordarea utopică poate fi salvată numai de credința platoniciană într-un ideal absolut și neschimbat, întărită prin încă două presupoziții: *a)* că există metode raționale de a determina o dată pentru totdeauna care este acest ideal, și *b)* care sunt mijloacele optime pentru realizarea lui. Numai acceptarea unor presupoziții de asemenea anvergură ne-ar putea opri să declarăm total lipsită de valoare metodologia utopică. Or, până și Platon însuși și cei mai înflăcărați platoniști ar admite că *a)* în mod sigur nu este adevărată; că nu există vreo metodă rațională de determinare a scopului ultim ci, cel mult, un fel de intuiție. Ceea ce înseamnă că orice deosebire de păreri între inginerii utopiști duce inevitabil, în absența unor metode raționale, la folosirea puterii, adică a violenței, în locul rațiunii. Dacă se realizează cumva vreun progres în vreo direcție, aceasta se întâmplă nu grație metodei adoptate, ci în pofida ei. Succesul se poate datora, de exemplu, calităților deosebite ale conducătorilor; dar nu

trebuie să uităm niciodată că doar norocul, și nu niște metode raționale, ne poate da conducători cu calități deosebite.

Este important ca această critică să fie înțeleasă corect; eu nu critic idealul susținând că un ideal nu poate fi niciodată realizat, că el trebuie să rămână totdeauna o utopie. O asemenea critică n-ar sta în picioare, pentru că dintre lucrurile despre care s-a declarat odinioară în mod dogmatic că sunt irealizabile, multe au fost realizate, bunăoară crearea de instituții menite să asigure pacea civilă, adică preîntâmpinarea delictelor *înăuntrul* statului; și eu cred că, de exemplu, crearea unor instituții corespunzătoare pentru preîntâmpinarea delictelor internaționale, adică a agresiunii armate sau a șantajului militar, taxată adesea drept utopică, nici nu constituie măcar o problemă din cale-afară de dificilă[7]. Ceea ce eu critic sub numele de inginerie utopică recomandă reconstrucția societății ca întreg, adică schimbări de foarte mare anvergură cu consecințe practice greu de calculat din pricina experiențelor noastre limitate. O asemenea inginerie pretinde să planifice rațional ansamblul societății, cu toate că suntem departe de a dispune de cunoștințele faptice care ar fi necesare pentru reușita unei întreprinderi atât de ambițioase. Nu putem poseda asemenea cunoștințe pentru că nu avem destulă experiență practică în acest gen de planificare, iar cunoașterea faptelor trebuie să se bazeze pe experiență. În prezent, pur și simplu nu există cunoștințele sociologice necesare pentru o inginerie socială de anvergură.

Față de această critică, adeptul ingineriei utopice ar putea foarte bine să conceadă că este nevoie de experiență practică și de o tehnologie socială bazată pe experiențe practice; dar să replice totodată că nu vom ajunge niciodată să știm mai mult despre aceste lucruri dacă ne dăm înapoi de la experimente sociale, care sunt singurele în măsură să ne ofere experiența practică de care avem nevoie. Și ar mai putea să adauge că ingineria utopică nu este altceva decât aplicarea metodei experimentale la societate. Experimente nu se pot efectua fără a produce schimbări de amploare. Ele trebuie făcute

la scară mare, datorită specificului societății moderne, cu masele ei mari de oameni. Un experiment socialist, bunăoară, dacă se limitează la o fabrică sau la un sat, sau chiar la un district, nu ne-ar oferi niciodată acel gen de informație realistă de care avem atât de presant nevoie.

Astfel de argumentări în favoarea ingineriei utopice trădează o prejudecată pe cât de larg răspândită, pe atât de vulnerabilă: că experimentele sociale, pentru a se efectua în condiții realiste, trebuie să fie „de anvergură", să implice întreaga societate. Dar experimente sociale parțiale se pot efectua în condiții realiste, în mijlocul societății, chiar dacă sunt „la scară restrânsă", adică fără revoluționarea întregii societăți. De fapt, noi facem întruna asemenea experimente. Introducerea unui nou fel de asigurare de viață, a unui nou gen de impunere fiscală, a unei noi reforme penale sunt, toate, experimente sociale ce au repercusiuni în întreaga societate fără însă a remodela societatea ca întreg. Chiar și un ins care deschide o nouă prăvălie sau care își rezervă un bilet la teatru efectuează un fel de experiment social de mică amploare; și toate cunoștințele noastre despre condițiile sociale se bazează pe experiența acumulată din experimente de acest fel. Inginerul utopist pe care-l criticăm aici are dreptate când subliniază că un experiment socialist ar fi de valoare redusă dacă ar fi efectuat în condiții de laborator, de exemplu într-un sat izolat, pentru că ceea ce vrem să aflăm este la ce rezultate se ajunge în societate în condiții sociale normale. Dar tocmai acest exemplu dă în vileag prejudecata inginerului utopist. El este convins că întreaga structură a societății trebuie remodelată atunci când experimentăm cu ea; și de aceea nu poate concepe un experiment mai *modest* decât în sensul remodelării întregii structuri a unei societăți *mici*. Or, genul de experiment din care putem învăța cel mai mult este modificarea instituțiilor sociale una câte una. Pentru că numai așa putem învăța să potrivim instituțiile în cadrul altor instituții și să le ajustăm astfel încât să funcționeze conform intențiilor noastre. Și numai așa putem să facem greșeli, și să învățăm din

ele, fără a risca repercusiuni de o gravitate ce ar putea submina voința de noi reforme. În plus, metoda utopică duce inevitabil la un primejdios atașament dogmatic față de un proiect pentru care s-au făcut nenumărate sacrificii. Interese puternice ajung inevitabil să depindă de succesul experimentului. Toate acestea nu sunt de natură să sporească raționalitatea lui sau valoarea lui științifică. În schimb, metoda graduală permite experimente repetate și reajustări continue. Ea ar putea duce chiar la situația fericită în care oamenii politici ar căuta să-și descopere propriile greșeli, în loc să încerce să le mascheze și să arate că au avut totdeauna dreptate. Aceasta — și nu planificarea utopică sau profeția istorică — ar însemna introducerea metodei științifice în politică, deoarece tot secretul metodei științifice rezidă în disponibilitatea de a învăța din greșeli.[8]

Aceste considerente pot fi coroborate, cred, comparând ingineria socială cu cea mecanică, spre exemplu. Inginerul social utopic va pretinde, de bună seamă, că inginerii mecanici proiectează câteodată câte o instalație complicată în întregul ei și că proiectele lor pot să acopere și să planifice nu doar o instalație, ci chiar și o întreagă uzină ce produce această instalație. Răspunsul meu ar fi că inginerul mecanic poate să facă toate acestea pentru că dispune de suficientă experiență, adică de teorii dezvoltate prin încercări și erori. Dar aceasta înseamnă că el poate să planifice grație faptului că deja a făcut tot felul de greșeli; sau, cu alte cuvinte, pentru că se sprijină pe experiența ce-a dobândit-o aplicând metode graduale. Noua lui instalație este rezultatul a nenumărate ameliorări mărunte. El de obicei are mai întâi un model și doar după un mare număr de ajustări graduale ale diferitelor lui părți trece în faza când este capabil să întocmească planurile finale pentru producție. În mod similar, planul pentru fabricarea instalației sale încorporează un mare număr de experiențe, și anume de ameliorări parțiale realizate în întreprinderi mai vechi. Metoda globală sau la scară mare dă rezultate numai acolo unde mai întâi metoda graduală ne-a oferit un mare

număr de experiențe detaliate, și chiar și atunci, numai în cuprinsul acestor experiențe. Puțini fabricanți ar fi dispuși să treacă la producția unui motor nou doar pe baza unui proiect, chiar dacă acesta ar fi fost făcut de cel mai mare expert, fără a construi mai întâi un model pe care să-l „dezvolte“ apoi, pe cât se poate, prin mici ajustări.

Poate că e util să comparăm această critică a idealismului platonician din domeniul politic cu critica lui Marx la adresa a ceea ce el numea „utopism“. Critica lui Marx și critica mea au un element comun — ambele se pronunță pentru mai mult realism. Amândoi credem că planurile utopice nu vor fi niciodată realizate în forma în care au fost concepute, pentru că mai niciodată o acțiune socială nu produce exact rezultatul așteptat. (După opinia mea, aceasta nu invalidează metoda graduală, pentru că în cazul ei putem învăța — mai bine zis, ar trebui să învățăm — să ne modificăm vederile în timp ce acționăm.) Dar există și mari deosebiri. Argumentând împotriva utopismului, Marx condamnă, de fapt, *orice* inginerie socială — lucru rareori înțeles. El denunță încrederea în planificarea rațională a instituțiilor sociale ca fiind total nerealistă, pe motiv că societatea se dezvoltă cu necesitate conform legilor istoriei, și nu după planurile noastre raționale. Tot ce putem face, în privința proceselor istorice, spune el, este să ușurăm durerile facerii. Cu alte cuvinte, el adoptă o atitudine radical istoricistă, opusă oricărei ingineri sociale. Există însă în utopism un element care este deosebit de caracteristic abordării platoniciene și pe care Marx nu-l respinge, deși este probabil cel mai important dintre elementele pe care eu le-am atacat ca nerealiste. Este vorba de anvergura utopismului, de încercarea sa de a schimba societatea în ansamblul ei, nelăsând nici o cărămidă acolo unde era. Este convingerea că trebuie mers până la rădăcina răului social și că dacă vrem „să aducem lumea într-o stare cât de cât decentă“ (cum se exprimă Du Gard) este neapărat necesară eradicarea completă a sistemului social incriminat. Pe scurt, este vorba de *radicalismul* său intransigent. (Cititorul va observa că eu folosesc acest termen în sensul lui originar și literal — nu

în sensul devenit în prezent obișnuit, de „progresivism liberal“, ci pentru a caracteriza atitudinea de „a merge până la rădăcina lucrurilor“.) Atât Platon, cât și Marx visează la o revoluție apocaliptică în măsură să schimbe radical la față întreg universul social.

Acest radicalism extrem al abordării platoniciene (ca și al celei marxiste) se leagă, cred, de estetismul ei, adică de dorința de a edifica o lume care să nu fie doar cu puțin mai bună și mai rațională decât lumea noastră, ci una din care să nu rămână nimic din ce este urât în aceasta; nu o plapumă făcută din petice, nu o haină veche și cârpită, ci o togă nou-nouță, o lume nouă cu adevărat frumoasă.[9] Acest estetism este o atitudine lesne de înțeles; cred, de fapt, că majoritatea oamenilor sunt un pic predispuși la astfel de visuri de perfecțiune. (Din capitolul următor vor reieși, sper, unele din motivele acestei predispoziții.) Dar acest entuziasm estetic devine un factor pozitiv numai dacă este ținut în frâu de rațiune, de simțul responsabilității și de nevoia umanitaristă de a-i ajuta pe alții. Altminteri e un entuziasm primejdios, ce riscă să se prefacă într-o formă de nevroză sau de isterie.

Nicăieri nu întâlnim acest estetism mai pregnant exprimat decât la Platon. Platon era un artist; și asemeni multora dintre artiștii cei mai buni, el a încercat să vizualizeze un model, „originalul divin“ al operei sale, și să-l „copieze“ fidel. Multe din citatele date în capitolul precedent ilustrează acest lucru. Ceea ce Platon numește dialectică este, în ce privește principalul, intuirea intelectuală a lumii frumuseții pure. Filozofii săi versați sunt oameni care „au contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte și bune“[10] și care pot să-l aducă din cer pe pământ. Politica este, în viziunea lui Platon, Arta Regală. Este o artă nu în sensul metaforic în care putem vorbi de arta manipulării oamenilor sau de arta de a duce o treabă la bun sfârșit, ci în sensul mai literal al cuvântului. Este o artă a compoziției, asemeni muzicii, picturii sau arhitecturii. Omul politic al lui Platon compune cetăți menite să întruchipeze frumosul.

Aici nu mă pot împiedica să nu protestez. Consider inadmisibil ca niște vieți umane să fie transformate în mijloace pentru satisfacerea dorinței de autoexprimare a unui artist. Trebuie să cerem ca fiecărui om să i se dea, dacă dorește, dreptul de a-și modela singur viața, câtă vreme procedând așa nu stânjenește prea mult pe alții. Oricât aș simpatiza cu impulsul estetic, sugerez ca artistul să caute pentru exprimarea sa un alt material. Politica, pretind eu, trebuie să susțină principiile egalitare și individualiste; visurile de frumusețe trebuie să se subordoneze necesității de a-i ajuta pe oamenii loviți de năpastă și pe cei ce suferă nedreptăți; și necesității de a edifica instituții apte să servească unor asemenea scopuri.[11]

Este interesant de observat că există o strânsă legătură între radicalismul lui Platon, preconizarea de măsuri cuprinzătoare și estetismul său. Următoarele pasaje sunt cele mai caracteristice. Vorbind despre filozoful care „are de-a face cu ceea ce este divin", Platon arată că pentru acesta „devine necesar... să se preocupe a împlânta aceste tipuri, pe care le vede dincolo, în caracterele oamenilor, atât în viața privată, cât și în cea publică", pentru că o cetate „nu ar putea fi fericită, dacă pe ea nu ar « schița-o » pictorii ce se folosesc de un model divin". Cerându-i-se lămuriri despre această schiță, „Socrate"-le platonician dă următorul răspuns izbitor: „Preluând filozofii cetatea și caracterele oamenilor, ca pe o pânză, *mai întâi ei le vor curăța,* ceea ce nu este deloc lesne. Însă să știi că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alții, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curați, fie ca ei înșiși să-i curețe."[12]

Ce anume are în vedere Platon vorbind de această curățare este explicat ceva mai departe. „În ce fel vor face aceasta?", întreabă Glaucon. „Pe toți care se întâmplă să fie trecuți de zece ani, răspunde Socrate, îi vor trimite la țară. Iar pe copiii necontaminați de contactul cu caracterele de acum, pe care le au părinții lor, îi vor crește în felurile lor proprii și în legile lor, care sunt așa cum am arătat mai demult." În același

spirit, Platon vorbește în *Omul politic* despre cârmuitorii regali care guvernează în conformitate cu Știința politică regală; aceștia, „fie că ar conduce după legi, fie fără legi, fie cu, fie fără consimțământul celor conduși...; și fie că omorându-i pe unii sau expulzându-i, purifică cetatea spre binele ei...; atâta timp cât, folosindu-se de știință și de justiție..., o salvează sau o fac din mai rea mai bună, trebuie să spunem că această formă de guvernământ... este singura dreaptă."

Iată, dar, în ce mod trebuie să procedeze politicianul-artist. Iată ce înseamnă curățarea pânzei. Ei trebuie să desființeze cu totul instituțiile și tradițiile existente. Trebuie să purifice, să epureze, să deporteze și să ucidă. (Să „lichideze" este teribilul termen modern.) Formularea lui Platon reprezintă într-adevăr o descriere fidelă a atitudinii intransigente a tuturor formelor de radicalism extrem, de refuz esteticist al oricărui compromis. Concepția conform căreia societatea trebuie să fie frumoasă ca o operă de artă duce cu foarte mare ușurință la măsuri violente. Dar acest radicalism, cu violența de care se servește, este deopotrivă nerealist și zadarnic. (A arătat-o exemplul evenimentelor din Rusia. După colapsul economic la care a dus așa-numitul „comunism de război" — corespondentul „curățării pânzei" —, Lenin a pus în aplicare „Noua politică economică", de fapt un fel de inginerie graduală, deși fără o formulare conștientă a principiilor ei sau a unei tehnologii. El a început prin a repune la loc cele mai multe din elementele tabloului ce fuseseră eradicate cu prețul atâtor suferințe umane. Au fost reintroduși banii, piața, diferențierea veniturilor și proprietatea privată — pentru o vreme chiar și libera inițiativă în producție — și numai după ce această bază a fost restabilită, a început o nouă perioadă de reforme[13].)

Pentru a critica fundamentele radicalismului estetic al lui Platon, e indicat să distingem între două aspecte.

Primul este acesta. Ceea ce au în vedere unii care vorbesc despre „sistemul nostru social" și de necesitatea înlocuirii lui printr-un alt „sistem" seamănă mult cu o pictură zugrăvită

pe o pânză care se cere curățată înainte de a picta o alta. Există însă și mari deosebiri. Una constă în aceea că pictorul și cei ce cooperează cu el, precum și instituțiile grație cărora ei au posibilitatea de a trăi, visurile și proiectele sale pentru o lume mai bună, ca și standardele lui de decență și moralitate, fac parte toate din sistemul social, adică din pictura ce urmează a fi ștearsă. Încît dacă ar curăța cu adevărat pânza, ar trebui să se distrugă pe ei și planurile lor utopice. (Iar ceea ce ar urma, probabil că nu ar mai fi o copie frumoasă a unui ideal platonic, ci ar fi haos.) Artistul politic cere, asemeni lui Arhimede, să i se dea un punct în afara lumii sociale, pe care să-și sprijine pârghia ca să scoată această lume din balamale. Dar un asemenea punct nu există; iar lumea socială trebuie să continue să funcționeze în timpul oricărei reconstrucții. Acesta e motivul simplu care ne silește să reformăm instituțiile ei puțin câte putem, până când dobândim mai multă experiență în domeniul ingineriei sociale.

Ajungem astfel la cel de-al doilea aspect — mai important — la iraționalismul inerent radicalismului. În indiferent ce domeniu, nu putem învăța decât prin încercări și erori, făcând greșeli și ameliorări; nu ne putem bizui niciodată pe inspirație, deși inspirațiile pot fi extrem de prețioase cât timp sunt puse sub controlul experienței. În consecință, *nu este rezonabil să ne închipuim că o reconstrucție completă a lumii noastre sociale ar duce dintr-o dată la un sistem viabil.* Mai degrabă trebuie să ne așteptăm ca, din pricina lipsei de experiență, să fie comise numeroase greșeli, care apoi să nu poată fi eliminate decât printr-un lung și laborios proces de mici ajustări, adică prin acea metodă rațională a ingineriei graduale pentru a cărei aplicare ne pronunțăm. Aceia însă cărora această metodă nu le place pentru că nu e destul de radicală vor fi nevoiți să șteargă din nou societatea lor proaspăt construită, pentru a avea iar la dispoziție o pânză curată; și cum nici de data aceasta, din aceleași motive, nu vor atinge perfecțiunea, vor trebui să tot repete acest proces fără ca vreodată să ajungă undeva. Cei ce recunosc acest lucru și sunt dispuși

să adopte mai modesta noastră metodă a ameliorărilor graduale, dar numai după o primă curățire radicală a terenului, cu greu s-ar putea sustrage criticii că primele lor măsuri intransigente și violente nu erau deloc necesare.

Estetismul și radicalismul ne duc cu necesitate la abandonarea rațiunii și la înlocuirea ei prin credința disperată în miracole politice. Această atitudine irațională, izvorâtă din îmbătarea cu visuri despre o lume frumoasă, este ceea ce eu numesc romantism[14]. Romantismul poate să caute cetatea sa cerească în trecut sau în viitor; să cheme „înapoi la natură“ sau „înainte, spre o lume a iubirii și frumuseții“; întotdeauna însă el se adresează emoțiilor noastre, și nu rațiunii. Chiar dacă nutrește cele mai bune intenții de a crea raiul pe pământ, el nu izbutește decât să-l transforme într-un iad — în acel iad pe care numai omul îl poate pregăti aproapelui său.

FUNDALUL ATACULUI PLATONICIAN

CAPITOLUL 10
Societatea deschisă și dușmanii ei

„El ne va întregi în vechea alcătuire, ne va vindeca și ne va face neprihăniți și fericiți."

PLATON

Din analiza noastră mai lipsește totuși ceva. Teza că programul politic al lui Platon este pur totalitar și obiecțiile la această teză ridicate în capitolul 6 ne-au determinat să examinăm rolul pe care-l joacă în acest program idei morale cum sunt cele de Dreptate, Înțelepciune, Adevăr și Frumos. Rezultatul acestei examinări a fost de fiecare dată același. Am constatat că rolul acestor idei este important, dar că ele nu-l duc pe Platon dincolo de totalitarism și de rasism. Mai rămâne să examinăm, totuși, una dintre aceste idei: cea de Fericire. Cititorul își va aminti, poate, că l-am citat pe Crossman în legătură cu opinia că programul politic al lui Platon este în esență un „plan de edificare a unui stat perfect în care fiecare cetățean să fie realmente fericit" și că am calificat această opinie drept o relicvă a tendinței de a-l idealiza pe Platon. Dacă aș fi pus să-mi justific aprecierea, nu mi-ar fi prea greu să arăt că modul în care Platon tratează fericirea este perfect analog modului în care tratează dreptatea; și în particular, că se bazează tot pe credința că societatea e „de la natură" împărțită în clase sau caste. Adevărata fericire[1], insistă Platon, se dobândește doar prin dreptate, adică prin păstrarea

de către fiecare a locului său în societate. Cârmuitorul trebuie să-și afle fericirea în cârmuire, războinicul în luptă; iar sclavul — putem conchide noi — în sclavie. Pe lângă aceasta, Platon spune în repetate rânduri că ceea ce-l preocupă nu este fericirea indivizilor și nici cea a vreunei clase particulare din stat, ci doar fericirea întregului, iar aceasta, argumentează el, nu este altceva decât rezultatul acelei domnii a dreptății despre care am arătat că are caracter totalitar. Una dintre tezele principale ale *Republicii* este că numai această dreptate poate să ducă la adevărata fericire.

Având în vedere toate acestea, s-ar părea că o interpretare coerentă și anevoie de respins a materialului ar consta în a-l prezenta pe Platon ca pe un politician totalitar căruia nu prea i-au reușit acțiunile imediate și practice, dar i-a reușit cu prisosință[2], pe termen lung, propaganda desfășurată pentru stăvilirea și deturnarea unei civilizații pe care o ura. E de-ajuns însă să auzim o astfel de formulare tranșantă, pentru a simți că este ceva în neregulă cu această interpretare. Eu, unul, cel puțin, am simțit așa atunci când am formulat-o. Am simțit, poate, nu atât că e neadevărată, cât că este deficitară. În consecință, am căutat dovezi în măsură să o infirme.[3] Dar, în toate privințele afară de una, această încercare de a infirma interpretarea mea a eșuat cu totul. Noul material nu făcea decât să scoată și mai mult în evidență identitatea dintre platonism și totalitarism.

Singurul punct în care căutarea unei contradovezi mi s-a părut izbutită privea ura lui Platon față de tiranie. Desigur, exista oricând posibilitatea de a găsi o explicație care să împace lucrurile. Ar fi fost ușor să spun că rechizitoriul său la adresa tiraniei nu era decât propagandă. Totalitarismul își declară nu o dată dragostea pentru „adevărata“ libertate, iar elogierea platoniciană a libertății ca opusă tiraniei sună la fel ca această pretinsă dragoste. Cu toate acestea, simțeam că unele din observațiile sale despre tiranie[4], care vor fi menționate mai jos în cuprinsul acestui capitol, erau sincere. Desigur, faptul că pe vremea lui Platon „tirania“ însemna de obicei

o formă de guvernământ bazată pe sprijinul maselor mi-ar fi permis să pretind că ura lui Platon față de tiranie era în concordanță cu interpretarea mea inițială. Am simțit însă că astfel nu se înlătura necesitatea de a modifica această interpretare. Am simțit de asemenea că simpla subliniere a sincerității fundamentale a lui Platon e cu totul insuficientă pentru a realiza această modificare. Nici un fel de sublinieri nu puteau echilibra impresia generală pe care o lăsa tabloul. Era nevoie de un nou tablou ce trebuia să includă credința sinceră a lui Platon în misiunea sa de tămăduitor al corpului social bolnav, precum și faptul că el a văzut mai limpede decât oricine dinaintea sa sau de după el ce se întâmpla cu societatea greacă. Cum încercarea de a respinge identitatea dintre platonism și totalitarism n-a ameliorat tabloul, am fost în cele din urmă nevoit să modific interpretarea pe care o dădeam totalitarismului însuși. Cu alte cuvinte, încercarea mea de a-l înțelege pe Platon prin analogie cu totalitarismul modern m-a făcut, spre surprinderea mea, să-mi modific viziunea despre totalitarism. Nu a modificat ostilitatea mea, dar în cele din urmă m-a făcut să-mi dau seama că forța atât a vechii mișcări totalitare, cât și a celei noi se baza pe faptul că ele au încercat să răspundă unei nevoi foarte reale, oricât de strâmb ar fi fost concepută această încercare.

În lumina noii mele interpretări, declarația lui Platon că dorește să facă fericit statul și pe cetățenii săi nu mi se înfățișează ca fiind doar propagandă. Sunt gata să admit că el a fost funciarmente de bună-credință.[5] Admit, de asemenea, că analiza sociologică pe care își întemeia promisiunea de fericire era parțial corectă. Vorbind mai precis: cred că Platon, cu profunda sa pătrundere sociologică, a descoperit că oamenii din epoca sa sufereau de o angoasă profundă și că această suferință se datora revoluției sociale ce începuse odată cu afirmarea democrației și a individualismului. El a izbutit să descopere principalele cauze ale adânc înrădăcinatei lor nefericiri — schimbarea socială și dezbinarea societății — și a făcut tot ce i-a stat în putință să le combată. Nu avem

motive să ne îndoim că unul din mobilurile lui cele mai puternice a fost să readucă concetățenilor săi fericirea. Din motive pe care le voi detalia în cele ce urmează, consider că tratamentul medico-politic recomandat de el — stăvilirea schimbării și întoarcerea la tribalism — a fost totalmente greșit. Această recomandare însă, deși nu putea fi eficace ca terapie, dovedește capacitatea diagnostică a lui Platon. Ea arată că acesta știa ce anume nu e în regulă, că înțelegea angoasa de care sufereau oamenii, nefericirea lor, chiar dacă a greșit în credința sa fundamentală că ducându-i înapoi la tribalism putea să le atenueze suferința și să le redea fericirea.

Intenționez să ofer în acest capitol o foarte sumară trecere în revistă a materialului istoric în temeiul căruia am ajuns la astfel de opinii. Câteva remarci critice despre metoda adoptată, cea a interpretării istorice, vor fi făcute în ultimul capitol al cărții. De aceea, aici mă pot mărgini să spun că nu pretind pentru această metodă un statut științific, deoarece testele unei interpretări istorice nu pot fi niciodată la fel de riguroase ca acelea ale unei ipoteze obișnuite. Interpretarea este în principal un *punct de vedere*, a cărui valoare rezidă în fertilitatea lui, în capacitatea lui de a arunca lumină asupra materialului istoric, de a ne călăuzi spre găsirea de materiale noi și de a ne ajuta să le raționalizăm și să le unificăm. Așadar, ceea ce urmează să spun aici nu se oferă în chip de asérțiune dogmatică, cu oricât aplomb s-ar întâmpla să-mi exprim câteodată opiniile.

I

Civilizația noastră occidentală își are originile la greci. Ei au fost, pare-se, primii care au făcut pasul de la tribalism la umanitarism. Să vedem ce înseamnă asta.

Societatea tribală timpurie greacă seamănă în multe privințe cu cea a unor popoare cum sunt polinezienii, bunăoară triburile Maori. Mici cete de vânători, trăind de obicei în

așezări fortificate, conduse de căpetenii tribale sau regi tribali, sau de familii aristocratice, se războiau între ele atât pe mare, cât și pe uscat. Au existat, firește, mari deosebiri între modul de viață grec și cel polinezian, pentru că, după cum se știe, tribalismul nu se caracterizează prin uniformitate. Nu există un „mod de viață tribal" standardizat. Anumite caracteristici mi se pare că se întâlnesc, totuși, la majoritatea acestor societăți tribale, dacă nu la toate. Am în vedere atitudinea lor magică sau irațională față de obiceiurile din viața socială și rigiditatea corespunzătoare a acestor obiceiuri.

Despre atitudinea magică față de obiceiurile sociale am vorbit în cele de mai sus. Elementul ei principal este lipsa distincției între regularitățile cutumiare sau convenționale ale vieții sociale și regularitățile descoperite în „natură", ceea ce deseori merge mână-n mână cu credința că și unele și celelalte sunt impuse de o voință supranaturală. Probabil că în majoritatea cazurilor rigiditatea acestor obiceiuri nu este decât un alt aspect al aceleiași atitudini. (Există temeiuri să credem că acest aspect este chiar mai primitiv, credința supranaturală fiind un fel de raționalizare a fricii de a schimba o rutină — frică ce se întâlnește la copiii de vârstă foarte mică.) Vorbind despre rigiditatea tribalismului, nu vreau să spun că în modurile de viață tribale nu pot să apară nici un fel de schimbări. Vreau să spun doar că schimbările, relativ rare, au caracterul unor conversiuni sau revirimente religioase sau al introducerii unor noi tabuuri magice. Ele nu se bazează pe o încercare rațională de ameliorare a condițiilor sociale. Exceptând astfel de schimbări — care sunt rare — tabuurile reglementează și domină rigid toate aspectele vieții, nelăsând multe fisuri în ea. În această formă de viață există puține probleme și nu există nimic realmente echivalent problemelor morale. Nu vreau să spun că un membru al tribului nu trebuie câteodată să dea dovadă de mult eroism și putere de rezistență pentru a acționa în conformitate cu tabuurile. Vreau să spun doar că el se va găsi rareori în situația de a ezita în privința modului cum trebuie să acționeze. Modul corect

de acțiune este totdeauna determinat, deși poate fi presărat cu dificultăți. Este determinat de tabuuri, de instituții magice tribale ce nu pot deveni niciodată obiect de examinare critică. Nici măcar un om de talia lui Heraclit nu distinge clar între legile instituționale ale vieții tribale și legile naturii; el le atribuie deopotrivă un caracter magic. Fiind bazate pe tradiția colectivă tribală, instituțiile nu lasă loc responsabilității personale. Tabuurile care instituie o formă sau alta de responsabilitate de grup s-ar putea să fie precursorii a ceea ce numim responsabilitate personală, dar diferă în chip fundamental de ea. Ele nu se bazează pe principiul răspunderii rezonabile, ci pe idei magice cum este cea de îmbunare a puterilor destinului.

Se știe bine câte din aceste mentalități mai supraviețuiesc încă. Propriul nostru mod de viață este încă împresurat de tabuuri — alimentare, de politețe și multe altele. Cu toate acestea, există unele deosebiri importante. În propriul nostru mod de viață există, între legile statului, pe de o parte, și tabuurile pe care de obicei le respectăm, pe de alta, un tărâm mereu mai larg al deciziilor personale, cu problemele și responsabilitățile lui; și noi cunoaștem importanța acestui tărâm. Deciziile personale pot să ducă la modificarea unor tabuuri și chiar a unor legi politice ce nu mai sunt tabuuri. Marea deosebire constă în posibilitatea reflecției raționale asupra acestor lucruri. Reflecția rațională începe, într-un fel, cu Heraclit.[6] Cu Alcmeon, Phaleas și Hippodamos, cu Herodot și cu sofiștii, căutarea „celei mai bune constituții“ dobândește, treptat, caracterul unei probleme ce poate fi discutată rațional. Iar în zilele noastre, mulți indivizi iau decizii raționale privitor la dezirabilitatea sau indezirabilitatea unei noi legislații și a altor schimbări instituționale; adică decizii bazate pe evaluarea consecințelor posibile și pe o preferință conștientă pentru unele din ele. Noi recunoaștem responsabilitatea personală rațională.

În cele ce urmează, societatea magică, tribală sau colectivistă va mai fi numită *societate închisă*, iar societatea în care indivizii se confruntă cu decizii personale, *societate deschisă*.

O societate închisă în sensul deplin al cuvântului poate fi pe drept cuvânt comparată cu un organism. Așa-numita teorie organică sau biologică a statului i se potrivește în mare măsură. O societate închisă seamănă cu o cireadă sau cu un trib prin faptul de a fi o unitate semi-organică ai cărei membri sunt ținuți laolaltă prin legături semi-biologice — de rudenie, conviețuire, participare la eforturi comune, la primejdii comune, la bucurii și necazuri comune. Ea este încă un grup concret de indivizi concreți, legați între ei nu doar prin asemenea relații sociale abstracte cum sunt diviziunea muncii și schimbul de mărfuri, ci prin relații fizice concrete cum sunt atingerea, adulmecarea și vederea. Și cu toate că o asemenea societate poate fi bazată pe sclavie, prezența sclavilor nu creează neapărat o problemă fundamental diferită de cea a animalelor domestice. Lipsesc, astfel, acele aspecte ce fac imposibilă aplicarea cu succes a teoriei organice la societatea deschisă.

Aspectele vizate de mine se leagă de faptul că, într-o societate deschisă, mulți oameni se străduiesc să urce pe scara socială și să ia locurile altora. Aceasta poate să ducă, de exemplu, la un fenomen social atât de important cum este lupta de clasă. Într-un organism nu găsim nimic de genul luptei de clasă. Celulele sau țesuturile unui organism, despre care se spune câteodată că ar corespunde membrilor unui stat, pot eventual să concureze pentru hrană; dar nu există vreo tendință inerentă din partea picioarelor de a deveni creier, sau din partea altor părți ale corpului să devină stomac. Cum în organism nu există nimic care să corespundă uneia din cele mai importante caracteristici ale societății deschise, competiția pentru statut între membrii ei, așa-numita teorie organică a statului este bazată pe o falsă analogie. Societatea închisă, pe de altă parte, nu prea cunoaște asemenea tendințe. Instituțiile ei, inclusiv castele ei, sunt sacrosancte, sunt tabu. Aici teoria organică pare a se potrivi destul de bine. Încât nu ne surprinde constatarea că majoritatea încercărilor de a aplica

teoria organică la societatea noastră sunt forme disimulate de propagandă pentru o revenire la tribalism.[7]

Ca urmare a pierderii caracterului său organic, o societate deschisă poate să devină, treptat, ceea ce aș numi o „societate abstractă". Ea poate să piardă într-o măsură însemnată caracterul unui grup concret de oameni sau a unui sistem de asemenea grupuri concrete. Acest aspect, care rareori a fost înțeles, poate fi explicat cu ajutorul unei exagerări. Am putea concepe o societate în care oamenii nu se întâlnesc practic niciodată ochi în ochi — în care toate activitățile sunt desfășurate de indivizi izolați ce comunică între ei prin scrisori dactilografiate sau prin telegrame și se deplasează în automobile închise. (Fecundarea artificială ar permite chiar și înmulțirea fără nici un element personal.) O asemenea societate imaginară ar putea fi numită „societate complet abstractă sau depersonalizată". Ceea ce e interesant este că societatea noastră modernă se aseamănă sub multe aspecte cu o astfel de societate complet abstractă. Căci deși noi nu ne deplasăm totdeauna singuri în automobile închise (ci ne întâlnim ochi în ochi cu mii de oameni ce trec pe lângă noi pe stradă) rezultatul e aproape același — de regulă, nu stabilim nici o relație personală cu co-pietonii noștri. În mod asemănător, apartenența la un sindicat poate să nu însemne mai mult decât a fi în posesia unui carnet de membru și a plăti o cotizație unei secretare necunoscute. Există mulți oameni în societatea modernă care n-au nici un fel de contacte personale intime, sau au foarte puține, trăind în anonimat și izolare și fiind, de aceea, nefericiți. Căci deși societatea a devenit abstractă, constituția biologică a omului nu s-a schimbat prea mult; oamenii au nevoi sociale pe care nu și le pot satisface într-o societate abstractă.

Desigur, tabloul nostru este, chiar și în această formă, mult exagerat. Niciodată nu va exista și nu poate exista o societate complet abstractă și nici măcar una precumpănitor abstractă, după cum n-a existat și nu poate exista o societate complet rațională sau precumpănitor rațională. Oamenii formează și

astăzi grupuri concrete, stabilesc contacte sociale concrete de tot felul și încearcă să-și satisfacă nevoile sociale emoționale cât pot mai bine. Dar majoritatea grupurilor sociale concrete dintr-o societate modernă deschisă (cu excepția unor norocoase grupuri familiale) sunt substitute nesatisfăcătoare, deoarece nu asigură o viață comună. Iar multe din ele n-au nici o funcție la scară macrosocială.

Tabloul e exagerat și dintr-un alt punct de vedere: el conține numai minusurile, și nici un fel de plusuri. Dar plusuri există. Atunci când oamenii intră liber în relații unii cu alții, în loc de a fi siliți de accidente ce țin de nașterea lor, apar relații personale de un fel nou; iar odată cu aceasta, se afirmă un nou individualism. Tot așa, legăturile spirituale pot să joace un rol major acolo unde slăbesc legăturile biologice sau fizice etc. Oricum ar sta lucrurile în această privință, sper că exemplul nostru a arătat cu claritate ce se înțelege printr-o societate abstractă, ca deosebită de un grup social mai concret; și că societățile moderne deschise funcționează în bună măsură pe calea unor relații abstracte, cum sunt schimbul sau cooperarea. (Tocmai de analiza acestor relații abstracte se ocupă în principal teoria socială modernă, cea economică în speță. Lucrul acesta n-a fost înțeles de numeroși sociologi, între care Durkheim, care nu s-a lepădat niciodată de credința dogmatică după care societatea trebuie analizată prin prisma grupurilor sociale concrete.)

În lumina celor spuse, rezultă clar că tranziția de la societatea închisă la societatea deschisă poate fi considerată una dintre cele mai profunde revoluții prin care a trecut omenirea. Datorită caracterului descris de noi drept biologic al societății închise, această tranziție nu poate să nu fie resimțită adânc. Încât, atunci când spunem că civilizația noastră occidentală derivă de la greci, trebuie să înțelegem bine ce înseamnă asta. Înseamnă că grecii au demarat pentru noi acea amplă revoluție care, după cât se pare, este încă la începutul ei — tranziția de la societatea închisă la societatea deschisă.

II

Firește că această revoluție nu a fost făcută conștient. Prăbușirea tribalismului, a societăților închise din Grecia datează, pesemne, de pe vremea când creșterea populației a început să se facă simțită în sânul clasei dominante a proprietarilor funciari. Aceasta a însemnat sfârșitul tribalismului „organic". Pentru că a creat tensiuni sociale înăuntrul societății închise a clasei dominante. La început s-a părut că există ceva de genul unei soluții „organice" a acestei probleme, crearea de cetăți-fiice. (Caracterul „organic" al acestei soluții era subliniat prin procedurile magice urmate cu ocazia plecării coloniștilor.) Acest ritual al colonizării n-a făcut însă decât să amâne prăbușirea. El a creat chiar noi focare de primejdie oriunde a dus la contacte culturale; iar acestea, la rândul lor, au creat ceea ce a fost poate cea mai gravă primejdie pentru societatea închisă — comerțul, și o nouă clasă, ocupată cu negoțul și cu navigația. Cam prin secolul al cincilea a. Chr. aceste evoluții au dus la disoluția parțială a vechilor moduri de viață și chiar la o serie de revoluții și reacții politice. Și au condus nu numai la încercări de a păstra și perpetua tribalismul cu forța, ca în Sparta, ci și la acea mare revoluție spirituală, invenția dezbaterii critice și, în consecință, a gândirii eliberate de obsesii magice. În același timp constatăm primele simptome ale unei noi neliniști. *Angoasa civilizației începea să se facă simțită.*

Această angoasă, această neliniște, este o consecință a prăbușirii societății închise. Ea se face simțită încă și în zilele noastre, mai ales în perioadele de schimbare socială. Este angoasa creată de efortul pe care viața într-o societate deschisă și parțial abstractă îl pretinde în permanență de la noi — prin străduința de a fi raționali, de a lăsa nesatisfăcute cel puțin unele din nevoile noastre sociale emoționale, de a ne autosupraveghea și de a accepta responsabilități. Eu cred că trebuie să suportăm această solicitare ca preț ce trebuie plătit pentru fiecare spor de cunoaștere, de raționalitate, de co-

operare și ajutorare reciprocă și deci pentru sporirea șanselor noastre de supraviețuire și pentru creșterea numerică a populației. Este prețul pe care trebuie să-l plătim pentru faptul de a fi oameni.

Angoasa de care vorbim se leagă în mod foarte strâns cu problema tensiunii dintre clase, apărută pentru prima dată ca urmare a prăbușirii societății închise. Societatea închisă nu cunoaște această problemă. Cel puțin pentru cârmuitorii ei, sclavia, împărțirea în caste și dominația de clasă sunt „naturale" în sensul de a nu fi puse sub semnul întrebării. Dar odată cu prăbușirea societății închise, această certitudine dispare, iar odată cu ea și sentimentul de siguranță. Comunitatea tribală (iar ulterior „cetatea") este locul unde membrii tribului se simt în siguranță. Înconjurați de dușmani și de forțe magice periculoase sau chiar ostile, ei simt comunitatea tribală așa cum simte copilul familia sa și căminul părintesc, în care el deține un rol bine precizat; rol pe care îl cunoaște bine și îl joacă bine. Prăbușirea societății închise, prin faptul că generează probleme de clasă și alte probleme de statut social, trebuie să fi avut asupra cetățenilor același efect pe care e probabil să-l aibă asupra copiilor o ceartă gravă în familie și destrămarea căminului familial.[8] De bună seamă, clasele privilegiate, acum că ajunseseră să fie primejduite, au simțit această angoasă mai puternic decât cei ce mai înainte fuseseră reduși la tăcere; dar chiar și aceștia se simțeau neliniștiți. Erau și ei speriați de prăbușirea lumii lor „naturale". Și cu toate că își continuau lupta, de multe ori pregetau să profite de victoriile obținute asupra dușmanilor lor de clasă, care aveau în sprijinul lor tradiția, *status quo*-ul, un nivel superior de instruire și un sentiment de autoritate naturală.

În această lumină trebuie să înțelegem istoria Spartei, care a încercat cu succes să oprească aceste evoluții, și istoria Atenei, cea mai de seamă cetate democratică.

Cea mai puternică dintre cauzele prăbușirii societății închise a fost, probabil, dezvoltarea comunicațiilor maritime și a comerțului. Contactul strâns cu alte triburi este de natură

să submineze sentimentul de necesitate cu care erau privite instituțiile tribale; iar negoțul, inițiativa comercială pare a fi una din puținele forme în care independența și inițiativa individuală[9] se pot afirma, chiar și într-o societate în care domnește tribalismul. Acești doi factori, navigația maritimă și comerțul, au devenit principalele caracteristici ale imperialismului atenian așa cum s-a dezvoltat acesta în secolul al cincilea a. Chr. Și într-adevăr, oligarhii, membrii claselor privilegiate sau odinioară privilegiate din Atena au văzut în ele cele mai mari primejdii. Le devenise clar că negoțul Atenei, comercialismul ei monetar, politica ei navală și tendințele ei democratice erau părți ale unei unice mișcări și că democrația nu putea fi înfrântă fără a merge până la rădăcina răului și fără a distruge deopotrivă politica navală și imperiul. Însă politica navală a Atenei se baza pe porturile ei, îndeosebi pe Pireu, centrul comerțului și bastionul partidei democratice; iar din punct de vedere strategic, pe zidurile care apărau Atena și mai târziu pe Zidurile Lungi care o legau de porturile Pireu și Phaleron. Constatăm, în consecință, că timp de peste un secol, imperiul, flota, portul și zidurile au fost urâte de partidele oligarhice din Atena ca simboluri ale democrației și ca surse ale puterii sale, pe care ei sperau ca într-o bună zi s-o distrugă.

Multe informații privind aceste evoluții se găsesc în cartea lui Tucidide *Istoria războiului peloponesiac* sau, mai degrabă, a celor două războaie, dintre 431–421 și 419–403 a. Chr., între democrația ateniană și tribalismul osificat al Spartei. Citindu-l pe Tucidide, nu trebuie nici o clipă să uităm că sufletește el nu era alături de Atena, cetatea sa natală. Deși, pe cât se pare, n-a aparținut aripii extreme a cluburilor oligarhice ateniene care pe toată durata războiului au conspirat cu inamicul, el a fost cu siguranță membru al partidei oligarhice, nesimpatizând nici cu poporul atenian, demosul, care îl exilase, nici cu politica imperialistă a Atenei. (N-am de gând să minimalizez figura lui Tucidide, poate cel mai de seamă istoric din toate timpurile. Dar oricât de mult a izbutit să se

asigure de autenticitatea faptelor pe care le consemnează și oricât de sincere au fost eforturile sale de a fi nepărtinitor, comentariile sale și judecățile sale morale reprezintă o interpretare, un punct de vedere; și în această privință nu suntem obligați să fim de acord cu el.) Citez mai întâi dintr-un pasaj ce descrie politica lui Temistocle din 482 a. Chr., cu o jumătate de secol înainte de războiul peloponesiac: „Temistocle a convins pe atenieni să construiască și ceea ce rămăsese nezidit în Pireu... fiindcă socotea... că atenienii, devenind un popor de marinari, vor realiza un mare progres și își vor construi un imperiu; ... el a fost cel dintâi care a îndrăznit să le spună că trebuie să se ocupe de navigație..."[10] Douăzeci și cinci de ani mai târziu „au început atenienii să construiască și Marile Ziduri înspre mare, adică cel dinspre Phaleron și cel dinspre Pireu"[11]. De data aceasta însă, cu douăzeci și șase de ani înainte de izbucnirea războiului peloponesiac, partidul oligarhic era pe deplin conștient de semnificația acestor evoluții. De la Tucidide aflăm că membrii săi nu se dădeau în lături de la cele mai flagrante trădări. Așa cum se întâmplă uneori cu oligarhii, interesele de clasă le-au anulat patriotismul. O șansă li s-a oferit atunci când o forță expediționară spartană a început să opereze la nord de Atena, iar ei s-au hotărât să conspire cu Sparta împotriva propriei lor țări. Iată ce scrie Tucidide: „Anumiți atenieni îi îndemnau pe ascuns (pe spartani — *n. n.*), *nădăjduind că se va pune capăt puterii poporului* și construcției Marilor Ziduri. Dar alți atenieni... i-au bănuit întrucâtva că aveau de gând să răstoarne puterea poporului." Cetățenii loiali ai Atenei au ieșit, prin urmare, să-i înfrunte pe spartani, dar au fost învinși. Se pare însă că au izbutit să slăbească îndeajuns forțele inamicului pentru a le împiedica să facă joncțiunea cu coloana a cincea din interiorul cetății. Peste câteva luni, Marile Ziduri aveau să fie terminate, ceea ce însemna că democrația se putea bucura de securitate cât timp izbutea să-și mențină supremația navală.

Acest incident aruncă lumină asupra situației de clasă încordate din Atena, încă cu douăzeci și șase de ani înainte de

izbucnirea războiului peloponesiac, în cursul căruia situația avea să se înrăutățească mult. El aruncă lumină și asupra metodelor folosite de partidul oligarhic pro-spartan. Tucidide, trebuie spus, menționează trădarea lor doar în treacăt și nu-i condamnă pentru asta, deși în alte locuri vorbește foarte vehement împotriva luptei de clasă și a spiritului de partid. Pasajele pe care le voi cita în continuare, scrise ca un fel de reflecție cu caracter general asupra Revoluției corcyreene din 427 a. Chr., sunt interesante în primul rând ca un excelent tablou al situației de clasă; iar în al doilea rând, ca o ilustrare a cuvintelor aspre pe care Tucidide știa să le găsească atunci când voia să descrie tendințele analoage manifestate de democrații din Corcyra. (Pentru a judeca mai bine lipsa sa de imparțialitate, trebuie să amintim că la începutul războiului Corcyra fusese unul dintre aliații democratici ai Atenei și că revolta fusese pornită de oligarhi.) În plus, pasajul e o excelentă expresie a sentimentului de colaps social general. „Mai târziu s-a mișcat aproape întreaga elenime, ca să zicem așa, fiind dezbinată peste tot, căci fruntașii poporului voiau să aducă pe atenieni, iar oligarhii pe lacedemonieni ... Chiar rudele de sânge erau socotite că sunt mai înstrăinate decât membrii unui grup politic ... Fruntașii de prin cetăți, fiecare cu o denumire cuviincioasă, se prefăceau că năzuiesc [unii] spre egalitatea politică a poporului și [alții] spre aristocrația înțeleaptă ... În realitate însă luptând prin toate mijloacele, ca să se înfrângă unii pe alții, au îndrăznit să săvârșească cele mai groaznice fapte ... În cugetul elenilor s-au înscăunat tot felul de răutăți din pricina răscoalelor ..., faptul de a se împotrivi dușmănos și cu neîncredere unii altora i-a dezbinat foarte mult. Într-adevăr, nu exista nici un cuvânt puternic și nici un jurământ înfricoșător care să-i împace. În fiecare era puternică doar convingerea că nimic nu e sigur."[12]

Semnificația încercării oligarhilor atenieni de a obține ajutorul Spartei și de a opri construcția Marilor Ziduri ni se dezvăluie până la capăt abia când constatăm că această atitudine trădătoare nu s-a schimbat în epoca în care Aristotel își scria

Politica sa, deci cu mai bine de un secol mai târziu. Aflăm aici despre un legământ oligarhic care, spune Aristotel, „este acum în vogă". Iată cum sună acest legământ: „Promit să fiu dușman al poporului și să fac tot ce-mi stă în putere ca să-l sfătuiesc prost!"[13] E clar că nu putem înțelege această perioadă fără a ține cont de ura de care vorbeam.

Menționam mai înainte că Tucidide însuși a fost un antidemocrat. Lucrul acesta reiese clar din felul cum descrie imperiul atenian și ura pe care i-o purtau acestuia diferite state grecești. Dominația Atenei asupra imperiului ei era resimțită, ne spune el, întocmai ca o tiranie și toate triburile grecești se temeau de ea. Descriind opinia publică în momentul izbucnirii războiului peloponesiac, Tucidide are ușoare accente critice la adresa Spartei și foarte aspre la adresa imperialismului atenian. „Bunăvoința oamenilor înclina mai mult spre lacedemonieni, mai ales că aceștia promiteau că vor elibera Elada. Și fiecare particular, și fiecare cetate... făceau eforturi să le dea ajutor... Cei mai mulți eleni urau pe atenieni: unii voiau să scape de dominația lor, iar alții se temeau să nu cadă sub această dominație."[14] E cât se poate de interesant că această judecată despre imperiul atenian a ajuns să devină, mai mult sau mai puțin, judecata oficială a „Istoriei", adică a majorității istoricilor. Întocmai cum filozofilor le vine greu să se elibereze de punctul de vedere al lui Platon, tot așa sunt atașați istoricii de Tucidide. În chip de exemplu l-aș cita pe Meyer (cea mai mare autoritate germană pentru această perioadă), care nu face decât să-l reproducă pe Tucidide atunci când spune: „Simpatiile lumii cultivate din Grecia... încetaseră să se mai îndrepte spre Atena."[15]

Asemenea formulări nu fac însă decât să exprime punctul de vedere antidemocratic. Multe fapte consemnate de Tucidide — spre exemplu, pasajul citat care descrie atitudinea fruntașilor partidului democratic și a celor din partidul oligarhic — arată că Sparta era „simpatizată" nu de popoarele Greciei, ci de oligarhi; de cei „cultivați", cum se exprimă cu delicatețe Meyer. Chiar și Meyer admite că în multe locuri

„masele cu predispoziții democratice sperau în victoria ei“[16], a Atenei, adică; și istorisirea lui Tucidide cuprinde multe episoade ce dovedesc simpatia ce o nutreau față de Atena democrații și cei oprimați. Dar cui îi pasă de opinia maselor necultivate? De vreme ce Tucidide și lumea „cultivată“ spun că Atena era o tirană, înseamnă că era.

Este extrem de interesant cum aceiași istorici care aclamă Roma pentru faptul de a fi întemeiat un imperiu universal condamnă Atena pentru încercarea ei de a realiza un lucru mai bun. Faptul că Roma a izbutit iar Atena a eșuat nu explică îndeajuns această atitudine. În realitate ei nu critică Atena pentru eșecul ei, fiindcă detestă ideea însăși că încercarea ei ar fi putut să izbutească. Atena, cred ei, era o democrație nemiloasă, un loc guvernat de oameni necultivați, care îi urau și îi oprimau pe cei cultivați, fiind, la rându-le, urâți de aceștia. Dar acest mod de a vedea lucrurile — mitul intoleranței culturale a Atenei democratice — face de neînțeles niște fapte bine știute, și înainte de toate uimitoarea productivitate spirituală a Atenei în această perioadă anume. Chiar și Meyer este nevoit să admită această productivitate: „Ceea ce Atena a produs în acest deceniu — spune el cu modestia-i caracteristică — egalează unul din cele mai puternice decenii ale literaturii germane.“[17] Pericle, care a fost conducătorul democratic al Atenei în această perioadă, a avut perfectă dreptate s-o numească „Școala Eladei“.

Departe de mine ideea de a aproba tot ceea ce a făcut Atena în edificarea imperiului său, și cu siguranță că nu aprob manifestările de dezmăț (dacă vor fi existat) sau actele de brutalitate; după cum nu uit nici faptul că democrația ateniană se întemeia, totuși, pe sclavie[18]. Dar cred că este necesar să înțelegem că exclusivismul tribalist și autosuficiența tribalistă nu puteau fi înlăturate decât printr-o formă de imperialism. Și trebuie spus că unele din măsurile imperialiste adoptate de Atena au fost destul de liberale. Un exemplu foarte interesant este faptul că Atena a făcut, în 405 a. Chr., unui aliat al său, insulei ioniene Samos, propunerea „ca samienii să fie

de acum încolo atenieni; ca cele două cetăți să alcătuiască un singur stat; iar samienii să-și rânduiască treburile lor interne așa cum le place și să păstreze legile lor“[19]. Un alt exemplu este metoda Atenei de a stabili impozitele în imperiul său. Câte nu s-au spus despre aceste impozite sau tributuri, ce au fost caracterizate — după opinia mea, foarte nedrept — ca un mod nerușinat și tiranic de exploatare a cetăților mai mici! Încercând să determinăm semnificația acestor impozite, trebuie, firește, să le comparăm cu volumul comerțului care, în schimb, era protejat de flota ateniană. Informația necesară ne-o oferă Tucidide, de la care aflăm că atenienii impuseseră aliaților lor, în 413 a. Chr., „în loc de tribut, o taxă de cinci la sută la toate bunurile importate sau exportate pe mare, socotind că astfel vor încasa mai mulți bani“[20]. Această măsură, adoptată sub presiunea dură a războiului, mi se pare că merită o apreciere mai favorabilă decât metodele de centralizare romane. Atenienii, prin această metodă de impozitare, deveneau cointeresați în dezvoltarea comerțului aliaților lor și, deci, în inițiativa și independența diferiților membri ai imperiului lor. Inițial, imperiul atenian s-a dezvoltat dintr-o ligă de state egale. În ciuda predominării temporare a Atenei, criticată public de unii din cetățenii ei (cf. *Lysistrata* lui Aristofan), pare probabil că interesul ei pentru dezvoltarea comerțului ar fi dus, cu timpul, la un fel de constituție federală. Oricum, în cazul Atenei nu cunoaștem nimic asemănător metodelor romane de „transferare“ a valorilor culturale din imperiu în cetatea dominantă, metode ce însemnau jaf. Și orice s-ar putea spune împotriva plutocrației, ea este preferabilă dominației unor jefuitori[21].

Această viziune favorabilă asupra imperialismului atenian poate fi sprijinită comparând-o cu metodele practicate de spartani în afacerile lor externe. Aceste metode erau determinate de scopul ultim ce domina politica Spartei, de încercarea acesteia de a bloca orice schimbare și de a reveni la tribalism. (Revenire imposibilă, după cum voi susține ceva mai încolo. Inocența odată pierdută nu mai poate fi redobândită, iar o

societate închisă artificial imobilizată sau un tribalism cultivat nu pot avea valoarea lucrului original.) Principiile politicii spartane erau următoarele: 1) Protejarea tribalismului ei osificat: împiedicarea oricăror influențe din afară ce ar putea primejdui rigiditatea tabuurilor tribale. — 2) Antiumanitarismul: în particular, eliminarea tuturor ideologiilor egalitare, democratice și individualiste. — 3) Autarhia, independența de comerț. — 4) Antiuniversalismul sau particularismul: păstrarea diferențierii dintre propriul trib și toate celelalte, neamestecul cu cei inferiori. — 5) Stăpânirea, adică dominația și aservirea vecinilor. — 6) Teritoriul să nu devină prea mare: „Cetatea să poată crește atât de mare, cât, crescând, să voiască totuși a rămâne una; mai mult nu“[22] și mai ales să nu riște introducerea unor tendințe universaliste. — Cine compară aceste șase tendințe principale cu cele ale totalitarismului modern constată că ele concordă, în esență, cu excepția doar a ultimei. Deosebirea poate fi descrisă spunând că totalitarismul modern manifestă tendințe imperialiste. Dar acest imperialism este lipsit de elementul universalismului tolerant, iar ambițiile globaliste ale totalitariștilor moderni le sunt impuse acestora, așa-zicând, împotriva voinței lor. Situația se explică prin doi factori. Primul este tendința generală a tuturor tiraniilor de a-și justifica existența ca salvatori ai statului (sau ai poporului) de dușmanii lui — tendință ce duce cu necesitate, ori de câte ori vechii dușmani au fost îndepărtați cu succes, la crearea sau inventarea altora noi. Cel de-al doilea factor îl constituie încercarea de a înfăptui strâns-înruditele puncte 2) și 5) din programul totalitar. Umanitarismul, care, conform punctului 2), trebuie exclus, a devenit atât de universal încât, pentru a-l combate cu succes acasă, el trebuie stârpit în întreaga lume. Or, lumea noastră a devenit atât de mică, încât acum fiecare e vecin cu fiecare, așa că, pentru a traduce în fapt punctul 5), toți trebuie dominați și înrobiți. În vechime însă celor ce îmbrățișau un particularism de felul celui al Spartei nimic nu putea să le pară mai primejdios decât imperialismul atenian, cu tendința sa inerentă de

a evolua spre o federație a cetăților grecești, poate chiar spre un imperiu universal al omului.

Rezumând analiza noastră de până aici, putem spune că revoluția politică și spirituală care a început odată cu prăbușirea tribalismului grec a ajuns la apogeu în secolul al cincilea, odată cu izbucnirea războiului peloponesiac. Ea s-a transformat într-un război de clasă violent și, în același timp, într-un război purtat între cele două cetăți fruntașe ale Greciei.

III

Cum am putea explica însă faptul că atenieni eminenți de felul lui Tucidide au fost de partea reacțiunii, împotriva acestor noi evoluții ? Interesul de clasă nu constituie, cred, o explicație suficientă; căci ceea ce trebuie să explicăm este faptul că, în timp ce mulți dintre tinerii aristocrați ambițioși au devenit membri activi, deși nu totdeauna și de nădejde, ai partidei democratice, unii dintre cei mai serioși și mai dotați au rezistat acestei atracții. Principalul motiv pare să fi fost acela că, deși societatea deschisă exista deja și în practică începuse deja să dezvolte noi valori, noi standarde de viață egalitare, ceva mai lipsea încă, mai ales pentru cei „cultivați". Noul crez al societății deschise, singurul ei crez posibil, umanitarismul, începea să se afirme, dar nu era încă formulat. Până una alta, nu se prea vedea în jur altceva decât război de clasă, teama democraților de reacția oligarhică și amenințarea unor noi desfășurări revoluționare. Reacția împotriva acestor evoluții avea de aceea multe de partea sa — tradiția, apelul la apărarea virtuților strămoșești și religia străbună. Aceste tendințe erau atrăgătoare pentru sensibilitatea majorității oamenilor, iar popularitatea lor a generat o mișcare căreia, deși era condusă și folosită pentru propriile lor scopuri de spartani și de prietenii lor oligarhi, trebuie că i-au aparținut mulți oameni destoinici, chiar și la Atena. Din lozinca acestei mișcări „Înapoi la statul strămoșesc!" sau „Înapoi la vechiul stat

patern“ derivă cuvântul „patriot“. E de prisos să mai subliniem că ideile ce aveau trecere la sprijinitorii acestei mișcări „patriotice“ au fost grosolan denaturate de acei oligarhi care n-au pregetat să dea propria lor cetate în mâinile inamicului, în speranța de a primi sprijin împotriva democraților. Tucidide a fost unul dintre liderii reprezentativi ai acestei mișcări pentru „statul patern“[23] și cu toate că, probabil, n-a sprijinit actul de trădare al antidemocraților extremiști, el nu și-a ascuns simpatiile ce le nutrea față de scopul lor fundamental — acela de a împiedica schimbarea socială și de a combate imperialismul universalist al democrației ateniene, ca și instrumentele și simbolurile puterii sale — flota, zidurile și comerțul. (Având în vedere doctrinele lui Platon despre comerț, este poate interesant să notăm cât de mare era teama de comercialism. Când, după victoria sa asupra Atenei din anul 404 a. Chr., regele spartan Lysandros s-a întors acasă cu o pradă bogată, „patrioții“ spartani, adică membrii mișcării pentru „statul patern“ au încercat să împiedice importul de aur; și cu toate că până la urmă acesta a fost permis, numai statul avea voie să-l dețină, în timp ce pentru orice cetățean la care s-ar fi găsit metale prețioase era prevăzută pedeapsa capitală. În *Legile* lui Platon se pledează pentru reglementări asemănătoare.[24]

Deși a fost în parte expresia dorinței nostalgice de întoarcere la forme de viață mai stabile, la religie, decență, lege și ordine, mișcarea „patriotică“ era ea însăși putredă din punct de vedere moral. Vechea ei credință fusese pierdută și înlocuită în bună parte printr-o exploatare fățarnică și chiar cinică a sentimentelor religioase[25]. Nihilismul, așa cum este zugrăvit de Platon în portretele lui Callicles și Thrasymachos, putea fi întâlnit pretutindeni printre tinerii aristocrați „patrioți“ care, dacă li se ivea prilejul, deveneau fruntași ai partidei democratice. Cel mai tipic exponent al acestui nihilism a fost, poate, fruntașul oligarhic care a contribuit la a da Atenei lovitura de moarte, unchiul lui Platon, Critias, conducătorul Celor Treizeci de Tirani[26].

Dar în această perioadă, la generaţia căreia a aparţinut şi Tucidide s-a afirmat un nou crez în raţiune, în libertate şi în frăţia dintre toţi oamenii — crezul nou şi, cred eu, singurul posibil, al societăţii deschise.

IV

Această generaţie, prin care se săvârşeşte o cotitură în istoria omenirii, aş vrea s-o numesc Marea Generaţie; este generaţia care a trăit în Atena imediat în preajma, şi apoi în timpul războiului peloponesiac.[27] Din ea au făcut parte mari conservatori, ca Sofocle sau Tucidide. Apoi oameni care, reprezentând perioada de tranziţie, erau ezitanţi, ca Euripide, sau sceptici, ca Aristofan. Făceau însă parte din ea şi marele fruntaş al democraţiei, Pericle, care a formulat principiul egalităţii în faţa legii şi al individualismului politic, şi Herodot, care a fost primit cu bucurie şi salutat în cetatea lui Pericle ca autor al unei lucrări ce glorifica aceste principii. Protagoras, originar din Abdera, care a devenit influent la Atena, şi compatriotul său Democrit trebuie incluşi şi ei printre reprezentanţii Marii Generaţii. Ei au formulat doctrina că instituţii umane precum limbajul, obiceiul şi legea n-au caracterul magic al unor tabuuri, ci sunt operă umană, nu sunt naturale, ci convenţionale, insistând totodată că noi suntem răspunzători pentru ele. Era apoi şcoala lui Gorgias — Alcidamas, Lycophron şi Antistene, care a dezvoltat ideile fundamentale ale anti-sclavagismului, ale protecţionismului raţional şi ale anti-naţionalismului, adică ale crezului în imperiul universal al oamenilor. Şi mai era, probabil mai mare decât toţi ceilalţi, Socrate, care îndemna să avem încredere în raţiunea umană, dar în acelaşi timp să ne ferim de dogmatism; să evităm atât misologia[28], neîncrederea în teorie şi în raţiune, cât şi atitudinea magică a celor ce fac din raţiune un idol; care susţinea, cu alte cuvinte, că spiritul ştiinţei este critica.

Dat fiind că până aici n-am vorbit mult despre Pericle, iar despre Democrit n-am vorbit deloc, mă voi folosi de propriile lor cuvinte pentru a ilustra noul crez. Întâi Democrit: „Nu din teamă trebuie să ne abținem de a face nedreptăți, ci din sentimentul de dreptate... Virtutea se întemeiază, în cea mai mare parte, pe respectul pentru ceilalți... Fiecare om e o mică lume... Trebuie să-i ajutăm după puterile noastre pe cei care suferă pe nedrept... Binele nu înseamnă numai a nu greși, ci și a nu voi să greșești... Faptele bune contează, nu vorbele... Sărăcia într-o orânduire democratică este cu atât mai preferabilă așa-zisei bune stări dintr-un guvernământ tiranic pe cât este de preferat libertatea robiei... Pentru un om înțelept orice țară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întregul univers." Lui i se datorează și acea remarcă a adevăratului om de știință, anume că „preferă să găsească o singură explicație cauzală decât să dobândească împărăția perșilor"[29].

Prin miezul lor umanitar și universalist unele din aceste fragmente din Democrit, deși sunt anterioare în timp, sună de parcă ar fi îndreptate împotriva lui Platon. Aceeași impresie o lasă, doar că mult mai puternică, celebrul discurs funebru al lui Pericle, rostit cu cel puțin o jumătate de secol înainte de a fi fost scrisă *Republica*. Am citat două fraze din acest discurs în capitolul 6, în discuția despre egalitarism[30], dar aș cita aici câteva pasaje mai pe larg, spre a da o imagine mai clară despre spiritul ce-l animă: „Avem o constituție care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înșine suntem exemplu. În privința numelui — din pricină că este condusă nu de câțiva, ci de mai mulți cetățeni — s-a numit democrație, și, după lege, toți sunt egali în privința intereselor particulare; cât despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac,... nu este împiedicat pentru că n-are vază... În privința suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mâniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui... Nu

călcăm legile, când chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dând ascultare și oamenilor care sunt, în orice împrejurare, la conducere, și legilor, atât acelora care sunt promulgate, spre a veni în ajutorul oamenilor păgubiți, cât și legilor care, deși nu sunt scrise, comportă totuși un respect liber consimțit...

Noi le deschidem cetatea tuturor și ... nu izgonim pe străini... Deși ducem o viață mai destinsă, nu înfruntăm deloc mai puțin curajos ... primejdiile... Iubim frumosul, ducând o viață simplă, și filozofăm fără să ne moleșim... A-și recunoaște sărăcia nu-i pentru nimeni o rușine, ci este mai rușinos să nu cauți s-o înlături prin faptă. Aceiași oameni au grijă, în același timp, și de treburile particulare, și de cele publice... Nu socotim inactiv pe cel care nu ia parte la chivernisirea treburilor publice, ci-l numim inutil (pentru stat); apoi, *noi înșine decidem asupra treburilor publice...* și nu socotim că discuțiile sunt o pagubă pentru fapte, ci lipsa de lămurire prin discuții făcute mai înainte de a porni la înfăptuirea a ceea ce trebuie... Avem convingerea că fericirea e rodul libertății, iar libertatea rodul vitejiei, și nu ne dăm în lături de la înfruntarea primejdiilor... Într-un cuvânt, pot să spun că Atena este o educatoare a Eladei și că... fiecare bărbat de la noi ar putea să-și mlădie corpul, fără ajutorul cuiva, cu dibăcie și grație, în cele mai multe feluri de ocupații."[31]

Aceste cuvinte nu sunt doar un elogiu la adresa Atenei, ele exprimă adevăratul spirit al Marii Generații. Ele formulează programul politic al unui mare individualist egalitar, al unui democrat care își dă prea bine seama că democrația nu se rezumă la principiul lipsit de noimă că „poporul trebuie să conducă", ci că trebuie întemeiată pe încrederea în rațiune și pe umanitarism. În același timp, ele sunt o expresie a adevăratului patriotism, a mândriei legitime pentru o cetate care și-a propus să fie exemplu; și care a devenit școala nu numai a Eladei, ci, după cum se știe, a omenirii, timp de milenii trecute și viitoare.

Discursul lui Pericle nu e doar un program. El este și o apărare și poate chiar un atac. El sună, după cum am spus deja, ca un atac direct la adresa lui Platon. Nu mă îndoiesc că era îndreptat nu numai împotriva tribalismului osificat al Spartei, ci și împotriva cercului totalitar din Atena; împotriva mișcării pentru statul patern, a „Societății ateniene a prietenilor Laconiei“ (cum îi numea Gomperz în 1902[32]). Discursul este prima[33] și totodată, probabil, cea mai fermă luare de poziție față de o asemenea mișcare. Importanța lui a fost sesizată de Platon, care peste o jumătate de secol avea să caricaturizeze orația lui Pericle în pasajele din *Republica*[34] în care atacă democrația, ca și în acea nedisimulată parodie care este dialogul numit *Menexenos sau discursul funebru*[35]. Dar prietenii Laconiei atacați de Pericle replicaseră cu mult înaintea lui Platon. La numai cinci sau șase ani de la discursul ținut de Pericle a fost publicat un pamflet privind *Constituția Atenei*[36] de către un autor necunoscut (posibil, Critias), numit de obicei astăzi „Bătrânul Oligarh“. Acest ingenios pamflet, cel mai vechi tratat de teorie politică cunoscut nouă, este, probabil, în același timp, cel mai vechi monument al trădării omenirii de către liderii ei intelectuali. Este un atac furibund la adresa Atenei, scris fără îndoială de una din mințile ei cele mai dotate. Ideea centrală a pamfletului, idee ce avea să devină crez la Tucidide și la Platon, este legătura strânsă dintre imperialismul naval și democrație. Autorul încearcă să arate că nu poate exista compromis în conflictul dintre cele două lumi[37], a democrației și a oligarhiei; că numai uzând de violență brutală, de măsuri totale, inclusiv de intervenția aliaților din afară (a spartanilor) se poate pune capăt nelegiuitei domnii a libertății. Acest remarcabil pamflet urma să devină primul dintr-un șir practic infinit de scrieri de filozofie politică ce aveau să repete mai mult sau mai puțin, fățiș sau mascat, aceeași temă până în zilele noastre. Nevrând sau nefiind în stare să ajute omenirea pe drumul ei anevoios spre un viitor necunoscut pe care singură trebuie să și-l făurească, unii dintre cei „cultivați“ au încercat s-o convingă să se

întoarcă în trecut. Incapabili să meargă în frunte pe un drum nou, nu le-a rămas altceva de făcut decât să devină liderii *revoltei perene împotriva libertății.* Pentru ei a fost cu atât mai necesar să-și afirme superioritatea luptând împotriva egalității, cu cât erau (ca să folosim limbajul lui Socrate) mizantropi și misologi — incapabili de acea generozitate simplă și obișnuită care insuflă încrederea în oameni și încrederea în rațiunea și libertatea umană. Oricât de aspru ar suna această judecată, mă tem că este o judecată dreaptă dacă e aplicată la acei lideri intelectuali ai revoltei împotriva libertății care au urmat după Marea Generație și îndeosebi după Socrate. Putem încerca acum să-i privim pe fundalul interpretării noastre istorice.

Însăși apariția filozofiei poate fi interpretată, cred, ca o reacție la prăbușirea societății închise și a credinței ei magice. Ea este o încercare de a înlocui pierderea credinței magice printr-o credință rațională; ea modifică tradiția transmiterii unei teorii sau a unui mit, prin întemeierea unei noi tradiții — a tradiției de contestare a teoriilor și a miturilor și de discutare critică a lor[38]. (Este semnificativ că această încercare coincide cu răspândirea așa-numitelor secte orfice ai căror membri încercau să înlocuiască sentimentul pierdut al unității printr-o nouă religie mistică.) Cei mai vechi filozofi, cei trei mari ionieni și Pitagora, au fost probabil total inconștienți de stimulii la care de fapt reacționau. Ei au fost reprezentanții și deopotrivă adversarii inconștienți ai unei revoluții sociale. Faptul însuși că au întemeiat școli, secte sau ordine, adică noi instituții sociale sau, mai bine zis, grupuri concrete cu o viață comună și cu funcții comune, și modelate în bună măsură după cele ale unui trib idealizat, dovedește că au fost reformatori pe tărâm social și, deci, că au reacționat la anumite nevoi sociale. Faptul că au reacționat la aceste nevoi și la propriul lor sentiment de derivă, nu plăsmuind, aidoma lui Hesiod, un mit istoricist al destinului și decăderii[39], ci inventând tradiția criticii și a discuției, iar odată cu ea arta gândirii raționale, este unul din faptele inexplicabile ce stau la

începuturile civilizației noastre. Dar chiar și acești raționaliști au reacționat la pierderea unității tribale într-un mod în mare măsură emoțional. Raționamentele lor dau expresia sentimentului lor de derivă, angoasei generate de o evoluție ce urma să creeze civilizația noastră individualistă. Una dintre cele mai vechi expresii ale acestei angoase datează de la Anaximandru[40], cel de-al doilea dintre filozofii ionieni. Lui Anaximandru experiența individuală îi apărea ca *hybris*, ca un nelegiuit act de nedreptate, ca un culpabil act de uzurpare, pentru care indivizii trebuie să sufere și să ispășească. Primul care a devenit conștient de revoluția socială și de lupta dintre clase a fost Heraclit. Modul cum a reacționat el la sentimentul său de derivă, dezvoltând prima ideologie antidemocratică și prima filozofie istoricistă a schimbării și a destinului, a fost descris în capitolul al doilea al acestei cărți. Heraclit a fost primul dușman conștient al societății deschise.

Aproape toți acești gânditori timpurii au trebuit să facă față unei angoase tragice și deznădăjduite.[41] Singura excepție este, probabil, monoteistul Xenofan[42], care și-a purtat povara cu bărbăție. Nu le putem lua în nume de rău ostilitatea față de noile evoluții, așa cum nu le-o putem lua, într-o anumită măsură, succesorilor lor. Noul crez în societatea deschisă, credința în om, în dreptatea egalitară și în rațiunea umană începeau, pesemne, să se închege, dar nu erau încă formulate.

V

Cea mai mare contribuție la acest crez avea s-o dea Socrate, care va muri pentru el. Socrate n-a fost un fruntaș al democrației ateniene, ca Pericle, sau un teoretician al societății deschise, ca Protagoras. Ci a fost un critic al Atenei și al instituțiilor ei democratice și sub acest aspect putea să prezinte o asemănare superficială cu unii din liderii reacțiunii ce se împotriveau societății deschise. Nu este însă deloc necesar ca un om care critică democrația și instituțiile demo-

cratice să fie un dușman al lor, deși este probabil ca atât democrații pe care el îi critică, cât și antidemocrații care speră să profite de orice dezbinare din tabăra democratică să-l categorisească așa. Există o deosebire fundamentală între o critică democratică a democrației și o critică totalitară a ei. Cea făcută de Socrate a fost critică democratică, a fost chiar genul de critică ce constituie viața însăși a democrației. (Democrații care nu pricep deosebirea dintre o critică prietenească a democrației și o critică ostilă a acesteia sunt ei înșiși pătrunși de spirit totalitar. Totalitarismul, firește, nu poate socoti prietenească nici o critică, deoarece orice critică a unei asemenea autorități contestă inevitabil însuși principiul autorității.)

Am menționat deja unele aspecte ale doctrinei lui Socrate: intelectualismul său, adică teoria sa egalitară despre rațiunea umană ca mediu universal de comunicare; accentul pus pe onestitatea intelectuală și pe autocritică; teoria sa egalitară despre dreptate și ideea că este mai bine să fii o victimă a nedreptății decât să fii nedrept cu alții. Cred că această din urmă idee ne poate ajuta cel mai mult să înțelegem miezul doctrinei sale, crezul său individualist, credința sa în individul uman ca scop în sine.

Societatea închisă, iar odată cu ea și crezul că tribul e totul, iar individul nimic, se prăbușiseră. Inițiativa individuală și autoafirmarea deveniseră un fapt. Fusese trezit interesul pentru individul uman ca individ, și nu doar ca erou sau mântuitor tribal.[43] Însă abia cu Protagoras debutează o filozofie care face din om centrul preocupărilor sale. Iar credința că în viața noastră nu există nimic mai important decât alți oameni individuali, apelul către oameni de a se respecta între ei și pe sine par să se datoreze lui Socrate.

Burnet a subliniat[44] că Socrate a fost cel ce a creat concepția despre *suflet*, concepție ce a exercitat o uriașă influență asupra civilizației noastre. Cred că este mult adevăr în această afirmație, deși mi se pare că formularea ei și mai ales modul cum este folosit termenul „suflet“ ar putea induce în

eroare; pentru că Socrate pare să se fi ferit cât a putut de mult de teoriile metafizice. Apelul său a fost unul moral, iar teoria individualității (sau a „sufletului", dacă preferați acest termen) dezvoltată de el este, cred, o doctrină morală și nu una metafizică. Cu ajutorul acestei doctrine el a luptat, ca totdeauna, împotriva automulțumirii și complezenței. El a cerut ca individualismul să nu se reducă la disoluția tribalismului, ci ca individul să se dovedească demn de libertatea dobândită. Din acest motiv a ținut să sublinieze că omul nu este numai corp, numai o alcătuire biologică. În om există ceva în plus, o scânteie divină, rațiunea; și iubirea de adevăr, de generozitate, de omenie, de frumos și de bine. Acestea sunt lucrurile ce dau preț vieții unui om. Dar dacă nu sunt numai „corp", atunci ce sunt? Ești, înainte de toate, inteligență, răspundea Socrate. Rațiunea ta este cea care te face om; care-ți permite să fii mai mult decât un ghem de pofte și dorințe; care face din tine un individ autonom și-ți dă dreptul să pretinzi că ești un scop în sine. Îndemnul lui Socrate „aveți grijă de sufletele voastre" este în mare măsură un apel la onestitate *intelectuală*, întocmai cum maxima „cunoaște-te pe tine însuți" este folosită de el spre a ne reaminti limitele noastre intelectuale.

Acestea, sublinia Socrate, sunt lucrurile care contează. Iar ceea ce a socotit necesar să critice în cazul democrației și al omului de stat democratic era realizarea inadecvată a acestor lucruri. A criticat pe bună dreptate lipsa de onestitate intelectuală și preocuparea obsesivă pentru putere.[45] Dat fiind accentul pe care-l punea pe latura umană a problemei politice, nu s-a putut interesa prea mult de reforma instituțională. Ceea ce l-a interesat a fost aspectul imediat, personal al societății deschise. Greșea atunci când se considera om politic; era un dascăl.

Dar dacă Socrate a fost, în chip fundamental, susținătorul societății deschise și un prieten al democrației, atunci — ar putea să întrebe cineva — de ce s-a amestecat cu antidemocrații? Căci se știe că printre companionii săi s-au numărat nu

numai Alcibiade, care pentru un timp a trecut de partea Spartei, ci și doi dintre unchii lui Platon — Critias, care avea să devină mai târziu liderul brutal al Celor Treizeci de Tirani, și Charmides, mâna dreaptă a lui Critias.

Există mai mult de un răspuns la această întrebare. Întâi de toate, Platon ne spune că atacul lui Socrate împotriva politicienilor democrați din epoca sa a fost întreprins în parte cu scopul de a demasca egoismul și râvna de putere ale lingușitorilor fățarnici ai poporului, mai precis ale tinerilor aristocrați care pozau în democrați, dar în fond priveau pe oamenii din popor doar ca pe niște instrumente ale poftei lor de putere.[46] Această activitate a sa l-a făcut, pe de o parte, atrăgător pentru cel puțin unii din dușmanii democrației; iar pe de altă parte, l-a adus în contact cu aristocrați ambițioși ce aparțineau tocmai tipului criticat. Și aici intervine un al doilea considerent. Moralistul și individualistul Socrate nu s-ar fi mărginit niciodată să-i atace pe acești oameni. Înțelegea să le arate un interes real și să nu-i abandoneze fără să fi făcut o încercare serioasă de a-i converti. În dialogurile lui Platon există multe aluzii la astfel de încercări. Avem motive să credem — acesta e cel de-al treilea considerent — că Socrate, dascălul cu preocupări politice, făcea chiar tot posibilul să atragă pe tineri și să capete influență asupra lor, mai ales dacă îi considera apți pentru conversiune, și se gândea că s-ar putea ca într-o bună zi ei să ajungă în funcții de răspundere în cetatea lor. Exemplul cel mai proeminent este, firește, Alcibiade, socotit încă din copilăria sa drept viitorul mare conducător al imperiului atenian. Iar strălucirea, ambiția și curajul lui Critias au făcut din el unul din puținii competitori probabili ai lui Alcibiade. (O vreme, el a cooperat cu Alcibiade, dar mai apoi s-a întors împotriva lui. Nu e deloc improbabil ca temporara cooperare să se fi datorat influenței lui Socrate.) Din tot ce știm despre propriile aspirații politice ale lui Platon, din tinerețe și de mai târziu, este mai mult decât probabil că relațiile sale cu Socrate au fost de un gen asemănător[47]. Socrate însuși, deși unul din spiritele fruntașe

ale societății deschise, n-a fost un om de partid. Era dispus să activeze în orice cerc unde munca sa putea fi de folos cetății. Dacă un tânăr dătător de speranțe ajungea să-l intereseze, legăturile de familie oligarhice nu-l împiedicau să-l primească în cercul său de discuții.

Aceste legături însă aveau să-i pricinuiască moartea. Când marele război a fost pierdut, Socrate a fost acuzat de a fi educat pe oamenii care trădaseră democrația și conspiraseră cu inamicii ca să ducă Atena la pierzanie.

Istoria războiului peloponesiac și a prăbușirii Atenei este adesea povestită și astăzi, sub influența autorității lui Tucidide, în așa fel încât înfrângerea Atenei apare drept ultima dovadă a slăbiciunii morale a sistemului democratic. Acest mod de a vedea lucrurile este însă o deformare tendențioasă, iar faptele bine cunoscute ne spun o poveste foarte diferită. Principala răspundere pentru pierderea războiului revine oligarhilor trădători care au conspirat întruna cu Sparta. Printre fruntașii acestora s-au numărat trei foști discipoli ai lui Socrate: Alcibiade, Critias și Charmides. După căderea Atenei în anul 404 a. Chr., ultimii doi au devenit conducătorii Celor Treizeci de Tirani, care n-au fost altceva decât un guvern-marionetă sub protecția Spartei. Căderea Atenei și distrugerea zidurilor sunt prezentate adesea drept rezultatele finale ale marelui război început în 431 a. Chr. Dar în această prezentare rezidă principala deformare, pentru că în realitate democrații au continuat să lupte. La început doar în număr de șaptezeci, ei au pregătit sub conducerea lui Thrasybulos și Anytos eliberarea Atenei, unde între timp Critias ucidea mulțime de cetățeni; în timpul celor opt luni cât a durat regimul său de teroare, lista morților a ajuns să cuprindă „un număr de atenieni ce aproape că depășea pe cel al atenienilor uciși de peloponesieni în cursul ultimilor zece ani ai războiului“[48]. După opt luni însă (în 403 a. Chr.) Critias și garnizoana spartană au fost atacați și biruiți de către democrați, care s-au stabilit în Pireu, și ambii unchi ai lui Platon și-au pierdut viața în această bătălie. Discipolii lor oligarhici

au prelungit o vreme domnia terorii în însăşi cetatea Atenei, dar forţele lor erau într-o stare de confuzie şi de disoluţie. Dovedindu-se incapabili să guverneze, ei au fost în cele din urmă abandonaţi de protectorii lor spartani, care au încheiat un tratat cu democraţii. Pacea a restabilit democraţia la Atena. În felul acesta forma democratică de guvernământ şi-a dovedit forţa ei superioară în condiţiile celor mai aspre încercări, încât până şi duşmanii ei au început s-o considere invincibilă. (Nouă ani mai târziu, după bătălia de la Cnidos, atenienii au putut să-şi reclădească zidurile. Înfrângerea democraţiei s-a transformat în victorie.)

De îndată ce democraţia astfel restaurată a restabilit condiţiile juridice normale[49], lui Socrate i s-a intentat proces. Era acuzat de a fi contribuit la educarea celor mai periculoşi duşmani ai statului, Alcibiade, Critias şi Charmides. Urmărirea judiciară a întâmpinat oarecari dificultăţi dat fiind că toate delictele politice comise anterior restabilirii democraţiei fuseseră amnistiate. Actul de acuzare nu putea deci să se refere făţiş la aceste cazuri notorii. Iar acuzatorii au urmărit, probabil, nu atât să-l pedepsească pe Socrate pentru evenimentele politice nefericite din trecut care, după cum ei ştiau foarte bine, se petrecuseră contrar intenţiilor sale; scopul lor a fost mai degrabă să-l împiedice de a-şi continua îndeletnicirea de dascăl, pe care, având în vedere efectele ei, nu puteau, practic, s-o privească altfel decât ca primejdioasă pentru stat. Din toate aceste motive, rechizitoriului i s-a dat forma vagă şi cam lipsită de noimă că Socrate corupea tineretul, că se făcuse vinovat de impietate şi că încercase să introducă în cetate noi practici religioase. (Ultimele două capete de acuzare exprimau, deşi în mod stângaci, sentimentul fără îndoială corect că în domeniul etico-religios el era un revoluţionar.) Din pricina amnistiei ce fusese dată, „tinerii corupţi" nu puteau fi nominalizaţi cu precizie, dar bineînţeles că toată lumea ştia cine erau cei vizaţi[50]. În apărarea sa, Socrate a insistat asupra faptului că nu a simpatizat cu politica Celor Treizeci şi că în fapt îşi riscase viaţa opunându-se încercării

de a-l implica în crimele lor. Și a reamintit juriului că printre prietenii săi cei mai apropiați și discipolii săi cei mai entuziaști s-a numărat cel puțin un democrat, Chaerephon, care a luptat împotriva Celor Treizeci (fiind, pare-se, ucis în bătălie)[51].

În prezent se recunoaște de obicei că Anytos, fruntașul democrat care a susținut acuzarea, nu a urmărit să facă din Socrate un martir. Scopul a fost să-l exileze. Acest plan a fost zădărnicit însă de refuzul lui Socrate de a-și renega principiile. Nu cred că a vrut cu tot dinadinsul să moară sau că i-a plăcut rolul de martir.[52] Pur și simplu, a luptat pentru ceea ce a crezut că este drept și pentru opera vieții sale. N-a urmărit niciodată să submineze democrația. În realitate, a încercat să-i dea crezul de care ea avea nevoie. Aceasta fusese opera vieții sale. El a simțit că această operă era grav primejduită. Trădarea foștilor săi companioni făcea ca opera și persoana sa să apară într-o lumină ce trebuie să-l fi tulburat profund. Poate că a considerat chiar binevenit procesul, ca un prilej de a dovedi loialitatea sa nețărmurită față de cetate.

Socrate a explicat cum nu se poate mai convingător această atitudine a sa atunci când i s-a oferit posibilitatea să fugă. Dacă i-ar fi dat curs și ar fi devenit un exilat, toată lumea l-ar fi socotit un oponent al democrației. De aceea a rămas pe loc și și-a explicat motivele. Această explicație, un fel de testament al său, se găsește în dialogul *Criton* de Platon.[53] Ea este simplă. Dacă plec, spune Socrate, încalc legile statului. Un asemenea act m-ar pune în opoziție cu legile și ar dovedi neloialitatea mea. El ar dăuna statului. Numai dacă rămân, așez mai presus de orice îndoială loialitatea mea față de stat și de legile lui democratice și dovedesc că nu i-am fost niciodată dușman. Nu poate exista o dovadă mai bună a loialității mele decât disponibilitatea mea de a muri pentru ea.

Moartea lui Socrate este ultima dovadă a sincerității sale. Neînfricarea sa, simplitatea, modestia, simțul măsurii, umorul nu l-au părăsit niciodată. „Eu sunt musca pe care Zeul a hărăzit-o cetății — zice el în *Apărarea...* — ca să vă trezească, să vă convingă și să vă mustre cât e ziua de lungă, ținân-

du-se de voi pretutindeni. Nu veți mai avea parte ușor de un astfel de om, atenieni, așa că, dacă-mi veți da ascultare, mă veți cruța. Voi însă... veți lovi poate în mine și, dându-i ascultare lui Anytos, mă veți osândi poate cu ușurință la moarte; apoi însă ați continua să dormiți tot restul vieții, dacă nu cumva Zeul, având grijă de voi, v-ar trimite pe altcineva."[54] El a arătat că un om poate să moară nu numai pentru destin și glorie și alte asemenea lucruri mărețe, ci și pentru libertatea gândirii critice și pentru un respect de sine ce nu are nimic de-a face cu orgoliul sau cu sentimentalismul.

VI

Socrate a avut *un singur* succesor demn, pe vechiul său prieten Antistene, ultimul din Marea Generație. Platon, discipolul său cel mai înzestrat, avea să se dovedească în curând cel mai puțin fidel. El l-a trădat pe Socrate, așa cum făcuseră și unchii săi. Aceștia, pe lângă că l-au trădat pe Socrate, au încercat și să-l implice în actele lor teroriste, dar n-au izbutit, fiindcă el s-a opus. Platon a încercat să-l implice pe Socrate în grandioasa sa încercare de a edifica teoria societății imobilizate; și nu i-a fost deloc greu să izbutească, fiindcă Socrate nu mai era în viață.

Știu, firește, că această judecată li se va părea exagerat de aspră chiar și celor ce au o atitudine critică față de Platon[55]. Dacă privim însă *Apărarea...* și *Criton* drept testamentul făcut la bătrânețe de Socrate, și dacă le comparăm cu testamentul lui Platon din *Legile*, ne va fi greu să judecăm altfel. Socrate a fost condamnat, dar inițiatorii procesului n-au urmărit moartea sa. *Legile* lui Platon remediază această lipsă de intenție. În acest dialog al său el elaborează rece și minuțios teoria inchiziției. Gândirea liberă, critica instituțiilor politice, propovăduirea la tineri a unor idei noi, încercările de introducere a unor noi practici sau fie și opinii religioase sunt declarate, toate, crime capitale. În statul platonician, lui Socrate nu i s-ar fi dat niciodată prilejul de a se apăra în public;

el ar fi fost dat pe mâna Conciliului nocturn pentru ca sufletul său bolnav să fie „tratat“ și în cele din urmă pedepsit.

Nu mă pot îndoi de trădarea lui Platon și nici de faptul că folosirea de către el a lui Socrate ca personaj principal în *Republica* a fost cea mai izbutită încercare de a-l implica. Dacă însă această încercare a fost sau nu conștientă este o altă întrebare.

Pentru a-l înțelege pe Platon, trebuie să ne reprezentăm întreaga situație din vremea sa. După războiul peloponesiac, angoasele civilizației erau resimțite cu deosebită putere. Vechile speranțe oligarhice erau încă vii, iar înfrângerea Atenei a fost de natură să le dea un nou imbold. Lupta de clasă continua. Eșuase însă încercarea lui Critias de a distruge democrația prin realizarea programului „Bătrânului Oligarh“. Eșecul nu s-a datorat indeciziei; recurgerea la cele mai brutale acte de violență n-a dat rezultate, în ciuda împrejurărilor prielnice create de puternicul sprijin al Spartei victorioase. Platon a simțit că era nevoie de o reconstrucție completă a programului. Cei Treizeci fuseseră înfrânți în sfera luptei pentru putere pentru că lezaseră simțul de dreptate al cetățenilor. Înfrângerea a fost în bună măsură o înfrângere morală. Crezul Marii Generații și-a dovedit forța. Cei Treizeci nu aveau de oferit nimic comparabil; ei erau nihiliști morali. Platon a simțit că programul „Bătrânului Oligarh“ nu putea fi resuscitat fără a-l așeza pe fundamentul unui alt crez, pe o convingere ce reafirma vechile valori ale tribalismului, opunându-le crezului societății deschise. *Oamenii trebuiau învățați că dreptatea este inegalitate* și că tribul, colectivul, se află mai presus de individ.[56] Cum însă crezul socratic era prea puternic pentru a putea fi contestat pe față, Platon s-a văzut nevoit să-l reinterpreteze ca fiind o pledoarie pentru societatea închisă. Lucrul era greu de făcut; dar nu imposibil. În fond, nu democrația l-a ucis pe Socrate? N-a pierdut democrația, astfel, orice drept de a și-l revendica? Și n-a criticat Socrate cu orice prilej mulțimea anonimă, ca și pe liderii ei, pentru lipsa lor de înțelepciune? Și apoi, nu era chiar atât de greu ca

Socrate să fie reinterpretat în sensul de a fi recomandat cârmuirea celor „cultivați“, a filozofilor cunoscători. Platon a fost mult încurajat să procedeze la o atare interpretare atunci când a descoperit că ea făcea parte și din străvechiul crez pitagoreic; și mai cu seamă, când a descoperit în Archytas din Tarent un înțelept pitagorician și în același timp un om de stat încununat de succes. Aici, a simțit el, se află soluția enigmei. Nu i-a încurajat Socrate însuși pe discipolii săi să participe la viața politică? Nu însemna aceasta că el dorea să-i vadă la cârmă pe cei luminați și înțelepți? Câtă deosebire între grosolănia gloatei guvernante din Atena și demnitatea unui Archytas! În mod sigur Socrate, care n-a formulat niciodată soluția sa la problema constituțională, trebuie să se fi gândit la pitagoreism.

Pe această cale e posibil ca Platon să fi descoperit că poate să dea treptat un nou înțeles doctrinei celui mai influent membru al Marii Generații și să se fi convins pe sine că un adversar a cărui forță copleșitoare n-ar fi cutezat niciodată s-o atace direct era un aliat. Aceasta este, cred, cea mai simplă interpretare care se poate da faptului că Platon l-a păstrat pe Socrate drept principalul său purtător de cuvânt chiar și după ce s-a îndepărtat atât de mult de doctrina acestuia, încât nu se mai putea amăgi în privința acestei devieri.[57] Dar asta nu este întreaga poveste. El a simțit, cred, în adâncul sufletului, că doctrina lui Socrate era mult deosebită de prezentarea pe care i-o făcea el; că, de fapt, el îl trădează pe Socrate. Și cred că străduințele neîncetate ale lui Platon de a-l face pe Socrate să se reinterpreteze pe sine sunt în același timp eforturi de a-și liniști propriile mustrări de conștiință. Încercând întruna să demonstreze că doctrina sa nu-i decât o dezvoltare logică a adevăratei învățături socratice, el căuta să se convingă pe sine că nu este un trădător.

Simt că, citindu-l pe Platon, suntem martorii unui conflict lăuntric, ai unei lupte cu adevărat titanice ce se dă în spiritul său. Chiar și faimoasa sa „rezervă fastidioasă, refularea propriei sale personalități“[58] sau, mai degrabă, încercarea de

refulare — pentru că nu este deloc greu să citim printre rânduri — este o expresie a acestei lupte. Și cred că influența lui Platon se poate explica în parte prin fascinația ee o exercită acest conflict dintre două lumi înăuntrul aceluiași suflet, luptă ale cărei repercusiuni puternice asupra lui Platon se simt sub acea suprafață de rezervă fastidioasă. Această luptă atinge sentimentele noastre, pentru că ea are loc încă în noi înșine. Platon a fost copilul unui timp care este încă și al nostru. (Nu trebuie să uităm că, la urma urmei, n-a trecut decât un secol de la abolirea sclaviei în Statele Unite, și un răstimp și mai scurt de la abolirea iobăgiei în Europa Centrală.) Nicăieri nu se dezvăluie mai limpede această luptă decât în teoria platoniciană a sufletului. Faptul că Platon, care tânjea după unitate și armonie, a închipuit structura sufletului omenesc ca fiind analoagă celei a unei societăți împărțite în clase[59] arată cât de adânc trebuie să fi suferit.

Cel mai mare conflict al lui Platon se naște din impresia profundă pe care a produs-o asupra sa exemplul lui Socrate, căreia propriile sale înclinații oligarhice i s-au împotrivit cu succes. Pe planul argumentării raționale, lupta se poartă folosind argumentul umanitarismului lui Socrate împotriva lui însuși. Pesemne că primul exemplu de acest fel se întâlnește în *Eutyphron*[60]. N-am să fiu niciodată ca Eutyphron, caută Platon să se liniștească pe sine; n-am să mă apuc să-i acuz pe tatăl meu, pe venerabilii mei străbuni, de a fi păcătuit împotriva unei legi și a unei moralități umanitare ce se situează la nivelul pietății vulgare. Chiar dacă uneori curmau vieți umane, era vorba, la urma urmei, de viețile propriilor lor slugi, care nu prețuiau mai mult decât niște criminali; și nu e treaba mea să-i judec pentru asta. Oare n-a arătat Socrate cât este de greu să știi ce e drept și ce e nedrept, ce este cucernic și ce este nelegiuit? Și oare n-a fost el însuși acuzat de impietate de către acești așa-ziși umanitari? Alte simptome ale luptei lui Platon se pot găsi, cred, în aproape toate locurile unde el atacă ideile umanitare, îndeosebi în *Republica*. Stilul său evaziv și faptul că în combaterea teoriei egalitare

a dreptății recurge la persiflare, prefața sa ezitantă la argumentarea menită să legitimeze minciuna, introducerea rasismului și definiția pe care o va da dreptății au fost menționate toate în capitolele precedente. Dar poate că expresia cea mai clară a conflictului de care vorbesc se găsește în *Menexenos*, această replică sarcastică la discursul funebru al lui Pericle. Impresia mea e că aici Platon se dă de gol. În ciuda încercării sale de a-și ascunde sentimentele în spatele ironiei și disprețului, răzbate totuși impresia profundă lăsată asupra sa de considerațiile lui Pericle. Iată felul malițios în care „Socrate" descrie în acest dialog impresia pe care i-a produs-o discursul lui Pericle: „Un simțământ de exultare stăruie în mine de mai bine de trei zile; abia în a patra sau a cincea zi, și nu fără efort, mi-am revenit în simțiri și mi-am dat seama unde mă aflu."[61] Cine s-ar putea îndoi că Platon dezvăluie aici cât de serios a fost impresionat de crezul societății deschise și ce sforțare a trebuit să facă pentru a-și reveni și a-și da seama unde se afla — în tabăra dușmanilor.

VII

Argumentul cel mai puternic adus de Platon în această luptă a fost, cred, sincer. Conform crezului umanitar, spune el, trebuie să fim dornici să-i ajutăm pe semenii noștri. Oamenii au mare nevoie de ajutor, ei sunt nefericiți și măcinați de o grea încordare, de un sentiment de derivă. În viață nu există nici o certitudine, nici o siguranță[62] când totul e cuprins de schimbare. Eu sunt gata să le vin în ajutor. Însă nu pot să-i fac fericiți dacă nu merg până la rădăcina răului.

Și Platon a descoperit rădăcina răului: este vorba de „Căderea Omului", de prăbușirea societății închise. Această descoperire l-a convins că „Bătrânul Oligarh" și discipolii săi avuseseră în esență dreptate favorizând Sparta împotriva Atenei și imitând programul spartan de împiedicare a schimbării. Dar n-au mers destul de departe; analiza lor n-a coborât

destul de adânc. N-au fost conștienți sau n-au luat în seamă faptul că până și Sparta manifesta semne de decădere, în ciuda efortului ei eroic de a bloca orice schimbare; că până și Sparta a fost ezitantă în încercările ei de a controla creșterea și educația cetățenilor ei cu scopul de a elimina cauzele Decăderii, ale „variațiilor" și, „iregularităților" în numărul și deopotrivă în calitatea rasei dominante[63]. (Platon a înțeles că una din cauzele Decăderii era creșterea populației.) Tot așa, „Bătrânul Oligarh" și discipolii săi au crezut, în superficialitatea lor, că prin intermediul tiraniei, așa cum a fost a Celor Treizeci, puteau să readucă vremurile bune de altădată. Platon știa că lucrul acesta nu este posibil. Marele sociolog a văzut clar că aceste tiranii erau sprijinite de spiritul revoluționar modern, pe care, la rândul lor, îl alimentau; că ele erau nevoite să facă concesii aspirațiilor egalitare ale poporului; și că de fapt au jucat un rol important în surparea tribalismului. Platon ura tirania. Numai ura poate să vadă cu atâta acuitate cum a văzut el, în celebra sa descriere a tiranului. Numai un dușman adevărat al tiraniei putea să spună că tiranii sunt nevoiți „să ațâțe un război după altul, pentru a-i face pe oameni să simtă nevoia unui comandant", a unuia care să-i salveze de primejdie extremă. Tirania, sublinia Platon, nu e o soluție, după cum nu este nici vreuna din oligarhiile obișnuite. Deși este neapărat necesar ca oamenii să fie ținuți fiecare la locul său, îngrădirea lor nu este un scop în sine. Scopul trebuie să fie totala întoarcere la natură, ștergerea completă a pânzei.

Deosebirea dintre teoria lui Platon, pe de o parte, și cea a „Bătrânului Oligarh" și a Celor Treizeci, pe de alta, se datorează influenței Marii Generații. Individualismul, egalitarismul, credința în rațiune și dragostea de libertate erau sentimente noi, puternice și, din punctul de vedere al dușmanilor societății deschise, sentimente periculoase ce trebuiau combătute. Platon simțise el însuși influența lor și în sinea sa se luptase cu ele. Răspunsul dat de el Marii Generații a însemnat un mare efort. Efortul de a închide o poartă ce fusese deschisă și de

a opri în loc societatea aruncând asupra ei vraja unei filozofii ademenitoare, de o neegalată profunzime și bogăție. În domeniul politic Platon a adăugat prea puțin la vechiul program oligarhic împotriva căruia argumentase odinioară Pericle.[64] Dar el a descoperit, probabil în mod inconștient, marele secret al revoltei împotriva libertății, formulat în zilele noastre de Pareto[65]: „Să profiți de sentimente, neirosindu-ți energiile în eforturi zadarnice de a le distruge." În loc să-și arate ostilitatea față de rațiune, el i-a fermecat pe intelectuali cu strălucirea scrisului său, flatându-i și emoționându-i prin cerința sa ca cei învățați să guverneze. Deși a argumentat împotriva dreptății, el i-a convins pe iubitorii dreptății că e un apărător al ei. Nici chiar în sinea sa nu recunoștea până la capăt că de fapt combătea libertatea de gândire pentru care murise Socrate; și făcând din Socrate purtătorul său de cuvânt, i-a convins pe toți ceilalți că lupta și el pentru această libertate. Platon a devenit astfel, în mod inconștient, antemergătorul atâtor propagandiști care, deseori cu bună credință, au dezvoltat tehnica apelului la sentimente morale, umanitare, în scopuri antiumanitare, imorale. Și a obținut efectul oarecum surprinzător de a convinge până și pe unii exponenți de seamă ai umanitarismului de imoralitatea și egoismul crezului lor.[66] Nu mă îndoiesc că a izbutit să se convingă pe sine. Ura sa față de inițiativa individuală și dorința sa de a împiedica orice schimbare el le-a transfigurat într-o iubire a dreptății și cumpătării, a unui stat ceresc în care toată lumea este mulțumită și fericită și în care, grosolănia avariției[67] este înlocuită de legile generozității și prieteniei. Visul acesta de unitate, de frumusețe și perfecțiune, acest estetism, holism și colectivism sunt produsul și deopotrivă simptomul pierdutului spirit al tribalismului[68]. Ele sunt expresia sentimentelor celor ce suferă de angoasa civilizației; și totodată un apel la aceste sentimente. (Ține de această angoasă faptul că devenim din ce în ce mai dureros conștienți de flagrantele imperfecțiuni din viața noastră, de imperfecțiunile personale ca și de cele instituționale; de suferința evitabilă, de risipă

și de urâțenia nenecesară; precum și de faptul că nu ne este cu neputință să facem ceva pentru a îndrepta toate aceste lucruri, dar că ameliorările, pe cât sunt de importante, pe atât sunt de greu de realizat. Conștiința acestui fapt sporește povara responsabilității personale, povara condiției de a fi om.)

VIII

Socrate refuzase să negocieze în privința integrității sale personale. Platon, cu toată revendicarea sa intransigentă privind „curățarea pânzei", a alunecat pe un drum pe care a fost silit să cedeze din integritatea sa cu fiecare nou pas pe care-l făcea. A fost silit să combată libertatea de gândire și căutarea adevărului. A fost silit să apere minciuna, miracolele politice, superstiția tabuistă, înăbușirea adevărului și, în cele din urmă, violența brutală. În ciuda avertismentului socratic împotriva mizantropiei și misologiei, a ajuns să-și piardă încrederea în om și să se teamă de raționamente. Cu toate că el însuși ura tirania, a ajuns să aștepte ajutor de la un tiran și să apere măsurile cele mai tiranice. Logica internă a scopului său antiumanitar, logica internă a puterii l-au adus în punctul în care fuseseră aduși odinioară Cei Treizeci și în care avea să ajungă, mai târziu, și prietenul său Dion și alții dintre numeroșii săi discipoli-tirani[69]. Schimbarea socială n-a izbutit s-o împiedice. (Abia mult mai târziu, în veacurile de întuneric, ea a fost împiedicată prin magia esențialismului platonico-aristotelic.) A izbutit, în schimb, să se lege pe sine, prin propria sa vrajă, de puteri pe care odinioară le urâse.

Lecția pe care ar trebui s-o învățăm de la Platon este exact opusul celei pe care el încearcă să ne-o transmită. Este o lecție ce nu trebuie uitată. Oricât de remarcabil a fost diagnosticul pus de Platon, propria sa evoluție dovedește că terapia recomandată de el este mai rea decât răul pe care era menită să-l combată. Soluția nu este blocarea schimbărilor politice; ea nu poate să aducă fericirea. Nu ne mai putem întoarce nici-

odată la pretinsa inocență și frumusețe a societății închise. Visatul paradis nu poate fi realizat pe pământ. Odată ce am început să ne bizuim pe rațiune și să facem uz de facultățile noastre critice, odată ce am simțit chemarea responsabilităților personale și, împreună cu ea, responsabilitatea de a contribui la progresul cunoașterii, nu ne mai putem întoarce la o stare de implicită supunere față de magia tribală. Pentru cei ce au gustat din pomul cunoașterii, paradisul e pierdut.[70] Cu cât încercăm mai mult să ne întoarcem la vremurile eroice ale tribalismului, cu atât mai sigur ajungem la Inchiziție, la Poliția Secretă și la un banditism romanticizat. Începând cu înăbușirea rațiunii și a adevărului, nu putem sfârși decât cu cea mai brutală și mai violentă distrugere a tot ce-i omenesc.[71] *Nu există întoarcere la o armonioasă stare de natură. Dacă ne întoarcem, vom fi siliți să străbatem până la capăt drumul înapoi — să revenim la animalitate.*

Este o problemă pe care trebuie s-o privim în față, oricât ne-ar fi de greu. Dacă visăm să ne întoarcem în copilărie, dacă sperăm să dobândim fericirea bizuindu-ne pe alții, dacă dăm înapoi în fața sarcinii de a ne purta crucea — crucea condiției de om, a rațiunii, a responsabilității —, dacă ne pierdem curajul și dăm înapoi în fața poverii, atunci trebuie să ne fortificăm cu o clară înțelegere a deciziei care ne așteaptă. Putem să ne întoarcem printre animale. Dacă însă dorim să rămânem oameni, atunci nu putem urma decât o singură cale, calea spre societatea deschisă. Trebuie să mergem înainte spre necunoscut, spre incert și nesigur, folosindu-ne rațiunea, atâta câtă avem, pentru a planifica realizarea atât a securității, *cât și* a libertății.

NOTE

Observații generale. Textul cărții a fost conceput în așa fel încât să poată fi citit și înțeles în mod independent, fără a apela la aceste note. În ele se găsește totuși destul material care va interesa probabil pe toți cititorii cărții, iar pe de altă parte există unele referințe și controverse ce s-ar putea să nu fie de interes general. Pentru cititorii dornici să consulte notele de dragul acestui material, s-ar putea dovedi convenabil să parcurgă mai întâi fără întreruperi textul câte unui capitol și abia după aceea să se adreseze notelor.

Vreau să mă scuz pentru numărul probabil prea mare de referințe pe care le-am introdus cu gândul la acei cititori pe care-i interesează în mod special una sau alta dintre problemele colaterale atinse în cursul discuției (cum ar fi preocupările rasiste ale lui Platon sau Problema socratică). Știind că în condițiile de război nu voi avea posibilitatea să citesc șpalturile, am decis să nu fac trimiterile la pagini, ci la numerele notelor. În consecință, referirile la text au fost făcute prin note de felul: „cf. textul de la nota 24 la capitolul 3“ etc. Tot din pricina războiului mi-a fost îngreunat și accesul la biblioteci, încât nu am avut posibilitatea să obțin un număr de cărți, unele mai recente, altele mai vechi, pe care în condiții normale le-aș fi consultat.

Am plasat între asteriscuri notele ce fac uz de materiale pe care nu le-am avut la dispoziție în timp ce redactam manuscrisul pentru prima ediție a cărții (ca și alte note adăugate după anul 1943); n-am aplicat totuși acest procedeu la toate adăugirile la note.

Notă la introducere

Pentru mottoul lui Kant, vezi nota 41 la capitolul 24 și textul respectiv.

Termenii *societate deschisă* și *societate închisă* au fost folosiți, după câte știu, pentru prima dată de Henri Bergson în *Cele două surse ale moralei și religiei.* În ciuda deosebirii considerabile dintre modul în care folosește Bergson acești termeni și modul în care îi folosesc eu (deosebire datorată abordării fundamental diferite a aproape fiecărei probleme de filozofie), există, recunosc, și o anumită asemănare. (Cf. caracterizarea bergsoniană a societății închise drept „societate umană proaspăt ieșită din mâinile naturii".) Principala diferență este însă următoarea. Termenii mei indică, așa-zicând, o *distincție raționalistă*; societatea închisă se caracterizează prin credința în tabuuri magice, pe când într-o societate deschisă oamenii sunt în stare să se raporteze într-o anumită măsură critic față de tabuuri și să-și bazeze deciziile (după discuție) pe autoritatea propriei lor inteligențe. Bergson, pe de altă parte, are în vedere un fel de *distincție religioasă.* Așa se explică faptul că putem privi societatea sa deschisă ca pe un produs al intuiției mistice, în timp ce eu sugerez (în capitolele 10 și 24) că misticismul poate fi interpretat drept o expresie a nostalgiei după unitatea pierdută a societății închise și deci drept o reacție împotriva raționalismului societății deschise. Din felul cum folosesc eu în capitolul 10 termenul „societate deschisă" se poate vedea că există o anumită asemănare cu termenul „marea societate" al lui Graham Wallace; termenul meu poate fi aplicat însă și la o „societate mică" de felul Atenei din vremea lui Pericle, în timp ce, pe de altă parte, ne putem imagina posibilitatea ca o „mare societate" să fie înțepenită și închisă. Există, probabil, o asemănare și între termenul meu de „societate deschisă" și termenul folosit de Walter Lippman drept titlu al admirabilei sale cărți *Societatea bună* (1937). Vezi și nota 59–2) la capitolul 10 și notele 29, 32 și 58 la capitolul 24, ca și textul respectiv.

Note la capitolul 1

Pentru mottoul din Pericle, vezi nota 31 la capitolul 10 și textul respectiv. Mottoul din Platon este discutat ceva mai simplu în notele 33 și 34 la capitolul 6 și în textul respectiv.

1 Folosesc termenul „colectivism" doar pentru o doctrină ce pune accentul pe însemnătatea unei colectivități sau a unui grup, cum ar fi bunăoară „statul" (sau un anumit stat; sau o națiune; sau o clasă) comparativ cu aceea a individului. Problema relației

dintre colectivism și individualism va fi discutată mai pe larg în capitolul 6; vezi îndeosebi notele 26 și 28 la acel capitol și textul respectiv. Privitor la „tribalism“, cf. capitolul 10 și mai ales nota 38 la acel capitol (lista tabuurilor tribale pitagoreice).

2 Aceasta înseamnă că interpretarea nu comunică nici o informație empirică, după cum am arătat în cartea mea *Logica cercetării* (1935).

3 Una din trăsăturile pe care le au în comun doctrina poporului ales, doctrina rasei alese și cea a clasei alese este aceea de a fi apărut și a fi dobândit importanță ca reacții împotriva anumitor asupriri. Doctrina poporului ales a devenit importantă pe vremea întemeierii bisericii evreiești, adică în timpul robiei babiloniene; teoria rasei ariene de stăpâni, formulată de contele Gobineau, a fost o reacție a emigrantului aristocrat față de pretenția că Revoluția franceză a izbutit să alunge pe stăpânii teutoni. Profeția lui Marx privind victoria proletariatului este reacția sa față de una din cele mai sinistre perioade de asuprire și exploatare din istoria modernă. Cf. în acest sens capitolul 10, îndeosebi nota 39, și capitolul 17, îndeosebi notele 13–15 și textul respectiv.

*Unul din cele mai concise și mai bune rezumate ale crezului istoricist poate fi găsit în broșura radical-istoricistă citată mai complet în partea finală a notei 12 la capitolul 9, intitulată *Creștinii în lupta de clasă,* de Gilbert Cope, Prefață de Episcopul de Bradford. (Publicația *Magnificat* nr. 1, editată de Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28, Maypole Lane, Birmingham 14.) Iată ce citim în ea, la pp. 5–6: „În toate aceste viziuni găsim ca un element comun ideea de « inevitabilitate plus libertate ». Evoluția biologică, seria conflictelor de clasă, acțiunea Sfântului Duh — toate trei se caracterizează printr-o anumită mișcare spre un țel. Această mișcare poate fi stânjenită sau deviată pentru un timp de acțiunea umană deliberată, dar impetuozitatea ei crescândă nu se poate irosi, și cu toate că stadiul final nu poate fi decât vag întrezărit..., e posibil să cunoaștem destul de mult despre acest proces pentru a contribui la accelerarea sau la întârzierea mersului său inevitabil. Cu alte cuvinte, legile naturale a ceea ce vedem că este progresul sunt îndeajuns... înțelese de oameni pentru ca ei să poată ... ori ... să depună eforturi pentru a opri, ori să devieze curentul principal — eforturi ce pot părea pentru un timp încununate de succes, dar de fapt sunt sortite eșecului.“*

4 Hegel spunea că, în Logica sa, a păstrat întreaga învățătură a lui Heraclit. Și mai spunea că datorează totul lui Platon. *Poate că merită menționat că Ferdinand von Lassalle, unul din întemeietorii mișcării social-democrate germane (și hegelian, asemenea lui Marx) a scris două volume despre Heraclit.*

Note la capitolul 2

1 Întrebarea „Din ce e făcută lumea?" este acceptată, în mod mai mult sau mai puțin general, drept problema fundamentală a primilor filozofi ionieni. Dacă admitem că ei vedeau lumea ca pe un edificiu, întrebarea privind arhitectonica lumii ar fi complementară celei privitoare la materialul din care e construită. Și într-adevăr, aflăm că Thales era interesat nu numai de materialul din care e făcută lumea, ci și de astronomia și geografia descriptive, și că Anaximandru a fost primul care a întocmit un plan al Pământului, adică o hartă. Alte câteva remarci privitoare la școala ioniană (și îndeosebi la Anaximandru ca predecesor al lui Heraclit) vor fi făcute la capitolul 10; cf. notele 38–40 la acel capitol, în special nota 39.

*După R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693, sentimentul homeric al destinului („moira") ar descinde din misticismul astral oriental care zeifică timpul, spațiul și destinul. După același autor (*Revue de Synthèse Historique*, pp. 16 și urm.) tatăl lui Hesiod era originar din Asia Mică, iar sursele ideilor lui Hesiod privind Vârsta de Aur și metalele din om sunt orientale. (Cf. asupra acestei chestiuni studiul postum al lui Eisler despre Platon, Oxford, 1950.) Eisler mai arată (*Jesus Basileus*, vol. II, pp. 618 și urm.) că ideea lumii ca totalitate a lucrurilor („cosmos") își are originea în teoria politică babiloniană. Despre ideea lumii ca edificiu (casă și cort) Eisler discută în cartea sa *Weltenmantel**.

2 Vezi *Filozofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, redactori-coordonatori Adelina Piatkowski și Ion Banu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, secțiunea a V-a, *Heraclit*, fragmentul 124. Pentru celelalte două citate din acest alineat, vezi Platon, *Cratylos*, 401 d, 402 a/b.

Interpretarea dată de mine doctrinei lui Heraclit diferă, probabil, de cele admise îndeobște în prezent, spre exemplu de cea a lui Burnet. Cei ce s-ar putea îndoi de buna ei întemeiere sunt îndemnați

să citească notele mele, îndeosebi cea de față și notele 6, 7 și 11, în care mă ocup de filozofia naturii a lui Heraclit, în timp ce în textul capitolului mă limitez la prezentarea aspectului istoricist al doctrinei sale și a filozofiei sale sociale. Le recomand în plus materialul invocat în capitolele 4–9 și în special în capitolul 10, în lumina căruia filozofia lui Heraclit, așa cum o văd eu, apare ca o reacție destul de tipică față de revoluția socială al cărei martor a fost. Cf. și notele 39 și 50 la acel capitol (și textul respectiv) și critica generală a metodelor lui Burnet și Taylor din nota 56.

După cum este indicat în text, eu consider (împreună cu mulți alții, ca de exemplu Zeller și Grote) că doctrina curgerii universale este doctrina centrală a lui Heraclit. Burnet, dimpotrivă, consideră că ea „poate fi cu greu privită drept punctul central al sistemului" lui Heraclit (cf. *Early Greek Philosophy*, ed. a 2-a, p. 163). Examinând însă îndeaproape argumentele sale (pp. 158 și urm.) nu m-am putut deloc convinge că descoperirea fundamentală a lui Heraclit ar constitui-o doctrina metafizică abstractă „că înțelepciunea nu constă în a cunoaște multe lucruri, ci în a sesiza unitatea subiacentă a contrariilor aflate în luptă", cum se exprimă Burnet. Unitatea contrariilor reprezintă neîndoielnic o parte importantă a doctrinei lui Heraclit, dar ea poate fi derivată (în măsura în care asemenea lucruri pot fi derivate; cf. nota 11 la acest capitol și textul corespunzător) din teoria mai concretă și mai intuitivă a curgerii; același lucru s-ar putea spune despre doctrina heraclitiană a focului (cf. nota 7 la acest capitol).

Cei care sugerează, alături de Burnet, că doctrina curgerii universale nu era nouă, fiind anticipată de ionienii timpurii, sunt, am impresia, martori inconștienți ai originalității lui Heraclit; pentru că ei nu izbutesc să sesizeze acum, după 2400 de ani, miezul viziunii sale. Ei nu observă deosebirea dintre curgerea sau circulația *dinăuntrul* unui vas sau edificiu sau cadru cosmic, adică *dinăuntrul unei totalități de lucrări* (o parte a doctrinei heraclitiene poate fi într-adevăr înțeleasă în acest fel, însă numai acea parte a ei care nu este foarte originală; vezi mai jos) și o curgere universală ce cuprinde totul, până și vasul, cadrul însuși (cf. Lucian în Diels, *Die Vorsokratiker*, ed. a 5-a, 1934, p. 190) și care este descrisă drept negarea de către Heraclit a existenței oricărui lucru fix. (Într-un fel, Anaximandru a făcut un început prin dizolvarea cadrului, dar de aici până la teoria curgerii universale mai rămânea un drum lung de făcut. Cf. și nota 15–4) la capitolul 3.)

Doctrina curgerii universale îl obligă pe Heraclit să încerce o explicație a *stabilității aparente* a lucrurilor din această lume și a altor regularități tipice. Această încercare îl duce la dezvoltarea unor teorii subsidiare, în particular la doctrina focului (cf. nota 7 la acest capitol) și a legilor naturale (cf. nota 6). În cadrul acestei preocupări de a explica stabilitatea aparentă a lumii el se folosește în mare măsură de teoriile predecesorilor săi, dezvoltând teoria lor despre rarefiere și condensare împreună cu doctrina lor privind revoluția corpurilor cerești, într-o teorie generală a circuitului materiei și a periodicității. Eu consider însă că această parte a doctrinei sale nu deține în cadrul ei un loc central, ci unul subsidiar. Această parte este, pentru a spune așa, apologetică, deoarece încearcă să împace doctrina nouă și revoluționară a curgerii cu experiența comună, ca și cu teoriile predecesorilor. Eu cred, deci, că el nu este un materialist mecanicist care susține ceva în genul conservării și circulației materiei și a energiei; acest punct de vedere îmi pare a fi exclus de atitudinea sa magică față de legi ca și de teoria sa despre unitatea contrariilor, care-i subliniază misticismul.

Teza mea că universalitatea schimbării reprezintă teoria centrală a lui Heraclit este coroborată, cred, de Platon. Majoritatea covârșitoare a referințelor sale explicite la Heraclit (*Crat.*, 401 d, 402 a/b, 411, 437 și urm., 440); *Theaet.*, 153 c/d, 160 d, 177 c, 179 d și urm., 182 a și urm., 183 a și urm., cf. și *Banch.*, 207 d, *Phil.* 43 a; cf. și Aristotel, *Metaf.*, 987 a 33, 1010 a 13, 1078 b 13) stau mărturie impresiei profunde lăsate de această doctrină centrală asupra gânditorilor din acea perioadă. Aceste mărturii directe și clare sunt mult mai puternice decât pasajul, putem admite interesant, ce nu menționează numele lui Heraclit (*Sof.*, 242 d și urm., deja citat, în legătură cu Heraclit, de către Ueberweg și Zeller), pe care Burnet încearcă să-și întemeieze interpretarea. (Celălalt martor al său, Philon Iudeul, nu poate conta mult față de ceea ce găsim la Platon și Aristotel.) Dar chiar și acest pasaj concordă pe deplin cu interpretarea noastră. (În legătură cu aprecierea întru câtva oscilantă a lui Burnet despre valoarea acestui pasaj, cf. nota 56–7 la capitolul 10.) Descoperirea lui Heraclit că lumea nu este totalitatea unor *lucruri,* ci a unor evenimente sau *fapte,* nu este defel banală; să amintim că foarte recent Wittgenstein a socotit necesar să reafirme această teză: „Lumea este totalitatea faptelor, *nu a obiectelor.*" (Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus,* 1921, propoziția I.I.; sublinierea îmi aparține.)

Să rezum. Consider că doctrina universalității schimbării este fundamentală și că s-a născut pe tărâmul experiențelor sociale ale lui Heraclit. Toate celelalte doctrine ale sale sunt într-un fel subsidiare acesteia. Doctrina focului (cf. Aristotel, *Metafizica*, 984 a 7, 1067 a 2; de asemenea 989 a 2, 996 a 9, 1001 a 15; *Fizica*, 205 a 3) o consider centrală în perimetrul filozofiei heraclitiene a naturii; ea este o încercare de a împăca doctrina schimbării cu experiența ce o avem a lucrurilor stabile, o punte de legătură cu mai vechile teorii ale circulației și duce la o teorie a legilor. Iar doctrina unității contrariilor o consider ceva mai puțin centrală și ceva mai abstractă; văd în ea precursoarea unui gen de teorie logică sau metodologică (ce l-a inspirat pe Aristotel să formuleze legea noncontradicției) și îmi pare legată de misticismul său.

3 W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

4 Numerotarea fragmentelor este dată după ediția a 5-a a lui Diels (indicată prin D^5). N.t.: această numerotare este păstrată în lucrarea *Filosofia greacă până la Platon*, menționată mai sus în nota 2, de unde preluăm traducerea în română a fragmentelor din Heraclit.

Dintre cele opt pasaje citate în acest alineat, 1) și 2) sunt din fragmentul D^5 121. Celelalte sunt din fragmentele: 3); D^5 29; cf. Platon, *Republica*, 586 a/b… 4): D^5 104…5): D^5 39 (cf D^5, vol. I, p. 65)… 6): D^5 17… 7): D^5 33… 8) D^5 44.

5 Cele trei pasaje citate în acest alineat sunt din fragmentele: 1) și 20) cf. D^5 91; pentru 1) cf. și nota 2 la acest capitol; 3): D^5 74.

6 Cele două pasaje sunt D^5 31, respectiv D^5 90.

7 Referitor la „măsurile“ (sau legile, perioadele) lui Heraclit, vezi D^5 30, 31, 94. (În D^5 „măsură“ și „lege“ *(logos)* apar menționate împreună.)

Cele cinci pasaje citate mai departe în cuprinsul alineatului sunt din fragmentele: 1): *Diog. Laert.*, IX, 7 (în vol. FGPP la p. 324) … 2): D^5 94 (cf. nota 2 la capitolul 5) … 3): D^5 100 … 4): D^5 30 … 5): D^5 66.

1) Ideea de lege este *corelativă* cu cea de schimbare sau curgere, dat fiind că numai legile sau regularitățile în cadrul curgerii pot să explice stabilitatea aparentă a lumii. Cele mai tipice regularități cunoscute omului în cadrul lumii schimbătoare sunt perioadele naturale: ziua, luna și anul (anotimpurile). Teoria heraclitiană a legii este, cred, intermediară logic între concepțiile

comparativ moderne despre „legile cauzale“ (aparținând lui Leucip și îndeosebi lui Democrit) și puterile ascunse ale destinului de care vorbește Anaximandru. Legile lui Heraclit sunt încă „magice“, adică el nu face încă distincție între regularitățile cauzale abstracte și legile impuse, asemenea tabuurilor, prin sancțiuni (cf. în acest sens cap. 5, nota 2). Pare-se că această teorie a destinului era legată de o teorie a „Marelui An“ sau „Marelui Ciclu“ de 18 000 sau 36 000 de ani obișnuiți. (Cf., de exemplu, ediția J. Adam a *Republicii lui Platon,* vol. II, 303.) Eu, de bună seamă, nu consider că această teorie ar fi o indicație că Heraclit nu credea, de fapt, într-o curgere universală, ci doar în felurite circulații în cadrul stabilității ce se reface mereu; consider însă posibil ca el să fi avut dificultăți în a concepe o lege a schimbării, și chiar a destinului, alta decât una ce presupune într-o oarecare măsură periodicitatea. (Cf. și nota 6 la capitolul 3.)

2) Focul joacă un rol central în filozofia naturii a lui Heraclit. (S-ar putea să fie la mijloc aici o influență persană.) Flacăra e un simbol al curgerii, al unui *proces ce se înfățișează în multe privințe ca un lucru.* Astfel el explică experiența lucrurilor și împacă această experiență cu doctrina curgerii. Această idee poate fi ușor extinsă la corpurile vii, care sunt asemenea flăcărilor, doar că ard mai potolit. Heraclit afirmă că *toate* lucrurile curg, că *toate* sunt asemenea focului; doar „măsurile“ sau legile de mișcare ale curgerii lor sunt diferite. Doar „cupa“ sau „bazinul“, în care focul arde, curge mult mai încet decât focul, dar și el curge, negreșit. El se schimbă, are destinul și legile sale, este în mod necesar cuprins de foc și mistuit, deși trebuie să treacă mai mult timp înainte ca destinul să i se împlinească. Încât „pe toate ... focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui“. (D^5 66)

Așadar, focul este simbolul și explicația repausului aparent ce se constată în lucruri în pofida stării lor reale de curgere. Dar el este totodată simbolul transmutației materiei dintr-o stare (combustibil) în alta. El asigură astfel legătura dintre teoria heraclitiană intuitivă a naturii și teoriile predecesorilor săi despre rarefiere și condensare etc. Dar această izbucnire și domolire, în raport cu măsura combustibilului disponibil, este și ea un exemplu de lege. Dacă se combină cu o formă sau alta de periodicitate, aceste idei pot fi folosite pentru explicarea regularității perioadelor naturale, cum sunt zilele sau anii. (Această orientare din gândirea heraclitiană face neplauzibilă

mefiența lui Burnet față de relatările tradiționale privind credința lui Heraclit într-o conflagrație periodică, ce avea, probabil, legătură cu ideea sa a Marelui An; cf. Aristotel, *Fizica*, 205 a 3 cu D^5 66.)

8 Cele treisprezece pasaje citate în acest alineat sunt din fragmentele: 1): D^5 123 ... 2): D^5 93 ... 3): D^5 40 ... 4): D^5 73 ... 5): D^5 89 ... cu 4) și 5) cf. Platon, *Republica,* 476 c și urm. și 520 c ..., 6): D^5 19 ..., 7): D^5 34 ..., 8): D^5 41 .... 9): D^5 2 ..., 10): D^5 113 ..., 11): D^5 10 ..., 12): D^5 32 ..., 13): D^5 64.

9 Mai consecvent decât majoritatea exponenților istoricismului moral, Heraclit este totodată un pozitivist etic și juridic (referitor la acest termen, cf. capitolul 5): „Pentru divinitate, toate sunt frumoase, bune și drepte; oamenii însă consideră că unele sunt drepte, altele nedrepte.“ (D^5 102; vezi pasajul 8) din nota 11.) Că el a fost primul pozitivist juridic, o atestă Platon (*Theait.*, 177 c/d). Cu privire la pozitivismul moral și juridic în general, cf. capitolul 5 (textul de la notele 14–18) și capitolul 22.

10 Cele două pasaje citate în acest alineat sunt: 1): D^5 53 .... 2): D^5 80.

11 Cele nouă pasaje citate în acest alineat sunt: 1): D^5 126 ..., 2): D^5 111 ..., 3):D^5 88 ..., 4): D^5 51 ..., 5): D^5 8 ..., 6): D^5 60 ..., 7): D^5 59 ..., 8): D^5 102 (cf. nota 9) ..., 9): D^5 58. (cf. Aristotel, *Fizica,* 185 b 20.)

Curgerea sau schimbarea nu poate fi decât trecerea de la o stare sau proprietate sau poziție la alta. În măsura în care curgerea presupune ceva care se schimbă, acest ceva trebuie să rămână identic cu sine, chiar dacă dobândește o stare, proprietate sau poziție opusă. Aceasta leagă teoria curgerii de cea a unității contrariilor (cf. Aristotel, *Metafizica,* 1005 b 25, 1024 a 24 și 34, 1062 a 32, 1063 a 25) ca și de doctrina că toate lucrurile sunt una; ele sunt doar stări sau aparențe diferite a ceva unic care se schimbă (focul).

Dacă „drumul în sus“ și „drumul în jos“ au fost gândite inițial ca o cărare obișnuită ce întâi urcă o pantă iar apoi coboară (sau, eventual: care urcă din punctul de vedere al omului aflat jos și coboară din cel al omului aflat sus), metafora fiind abia mai târziu aplicată la procesele de circulație, la drumul ce urcă de la pământ, prin apă (poate că e vorba de combustibilul lichid dintr-o cupă ?) la foc, iar apoi coboară de la foc prin apă (ploaie ?) la pământ; sau dacă ideea drumului în sus și a drumului în jos a fost aplicată din capul locului de Heraclit la acest proces de circulație a materiei

— toate acestea, de bună seamă, nu pot fi lămurite. (Mie însă prima alternativă mi se pare mai probabilă, având în vedere marele număr de idei similare din fragmentele lui Heraclit; cf. textul.)

12 Cele patru pasaje sunt: 1): D[5] 24 ..., 2): D[5] 25 (cf. și Platon, *Legile,* 903 d/e; de pus în contrast cu *Rep.* 617 d/e ..., 3): D[5] 29 (o parte din restul fragmentului a fost citată mai sus; vezi pasajul 3) din nota 4... 4): D[5] 49.

13 Pare foarte probabil (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* îndeosebi vol. I) că asemenea doctrine caracteristice cum este cea a poporului ales au apărut în această perioadă, care a produs și câteva alte religii ale mântuirii, în afară de cea iudaică.

14 Comte, care a dezvoltat în Franța o filozofie istoricistă nu foarte deosebită de versiunea prusacă a lui Hegel, a încercat, ca și Hegel, să zăgăzuiască șuvoiul revoluționar. (Cf. F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economica,* N.S. vol. VIII, 1941, pp. 119 și urm., 281 și urm.) Privitor la interesul lui Lassalle pentru Heraclit, vezi nota 4 la capitolul 1. Este interesant de remarcat, în legătură cu aceasta, paralelismul dintre istoria ideilor istoriciste și cea a ideilor evoluționiste. Ele au apărut în Grecia, la semiheraclitianul Empedocle (pentru versiunea platoniciană, vezi nota 1 la capitolul 11), fiind resuscitate în Anglia, precum și în Franța, în timpul Revoluției franceze.

Note la capitolul 3

1 Legat de această explicație a termenului „oligarhie", cf. și finalul notelor 44 și 57 la capitolul 8.

2 Cf. îndeosebi nota 48 la capitolul 10.

3 Cf. sfârșitul capitolului 7, îndeosebi nota 25, și capitolul 10, îndeosebi nota 69.

4 Cf. Diogene Laertios, III, 1. Privitor la legăturile de familie ale lui Platon și îndeosebi la pretinsa descendență a familiei tatălui său din Codros „și chiar din zeul Poseidon", vezi Grote, *Plato and other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Vezi, însă, remarca similară privitoare la familia lui Critias, adică la familia mamei lui Platon, în E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* vol. V, 1922, p. 66.) Platon spune despre Codros în *Banchetul* (208 d): „Crezi tu ... că Alcestis ..., Ahile ... sau regele vostru Codros ar fi ieșit înaintea morții numai *ca să asigure alor săi regatul,*

dacă ei nu credeau că lasă în urmă-le, prin fapte, o amintire nepieritoare despre virtutea lor, o amintire care trăiește și azi printre noi ?" Platon elogiază familia lui Critias (adică a mamei sale) în dialogul timpuriu *Charmides* (157 e și urm.) și în dialogul târziu *Timaios* (20 e), unde se spune că familia se trage din domnitorul (*arhōn*) atenian Dropide, prietenul lui Solon.

5 Cele două citate autobiografice care urmează în acest alineat sunt din *Scrisoarea a șaptea* (325). Paternitatea platoniciană a *Scrisorilor* a fost pusă la îndoială de unii cercetători eminenți (pesemne, fără suficient temei; foarte convingător mi se pare modul în care tratează problema Field; cf. nota 57 la capitolul 10; pe de altă parte, chiar *Scrisoarea a șaptea* mi se pare un pic suspectă, pentru că repetă prea mult din ceea ce știm din *Apărarea lui Socrate* și spune prea mult din ceea ce respectiva ocazie reclamă). Am avut grijă, de aceea, să sprijin interpretarea pe care o dau eu platonismului în principal pe unele din cele mai celebre dialoguri; ea concordă, totuși, în general cu *Scrisorile*. Spre folosul cititorului, dau aici, în ordinea lor istorică probabilă, o listă a dialogurilor platoniciene care sunt frecvent menționate în text; cf. nota 56–8) la capitolul 10. *Criton — Apărarea lui Socrate —Eutyphron; Protagoras — Menon — Gorgias; Cratylos — Menexenos — Phaidon; Republica; Parmenide — Theaitetos; Sofistul — Omul politic — Philebos; Timaios — Critias; Legile.*

6–1) Platon nu exprimă nicăieri foarte clar ideea că dezvoltările *istorice* pot să aibă un caracter *ciclic*. Există însă aluzii în acest sens în cel puțin patru dialoguri, și anume în *Phaidon*, în *Republica*, în *Omul politic* și în *Legile*. În toate aceste locuri e posibil ca teoria lui Platon să facă aluzie la Marele An al lui Heraclit (cf. nota 6 la capitolul 2). Dar e posibil, tot așa, ca aluzia să nu fie direct la Heraclit, ci la Empedocle, a cărui teorie (cf. și Aristotel, *Met.*, 1000 a 25 și urm.) era considerată de Platon ca nefiind decât o versiune atenuată a teoriei lui Heraclit despre unitatea curgerii universale. Platon exprimă această apreciere într-un cunoscut pasaj din *Sofistul* (242 e și urm.). Conform acestui pasaj și unui text din Aristotel (*De Gen. Corr.*, B, 6., 334 a 6), există un ciclu istoric ce cuprinde o perioadă în care domnește iubirea și una în care domnește dezbinarea lui Heraclit; iar Aristotel ne spune că, după Empedocle, perioada actuală „este una în care domină Dezbinarea, așa cum înainte a fost una a Iubirii". Această accentuare a ideii

că fluxul propriei noastre perioade cosmice este un fel de dezbinare, și ca atare rău, concordă îndeaproape atât cu teoriile lui Platon, cât și cu experiențele lui.

Lungimea Marelui An este, probabil, perioada de timp după care *toate* corpurile cerești revin în aceleași poziții unul față de altul pe care le aveau în momentul din care se socotește perioada. (Aceasta ar face din el cel mai mic multiplu comun al perioadelor celor „șapte planete“.)

2) Pasajul din *Phaidon* menționat la 1) face aluzie întâi la teoria heraclitiană a schimbării ce duce de la o stare la starea opusă ei sau de la un opus la altul: „ceea ce devine mai mic trebuie să fi fost altădată mai mare ...“ (70 e/71 a). După care indică o lege ciclică de dezvoltare: „Între termenii fiecărei perechi există două procese: de la unul la celălalt și, invers, de la al doilea la primul“ (*loc. cit.*). Iar ceva mai departe (72 a/b) argumentarea sună astfel: „... Dacă devenirea reciprocă a contrariilor unele din altele n-ar avea loc într-o mișcare circulară, ci procesul s-ar petrece rectiliniu și ireversibil, numai într-un singur sens ..., până la urmă toate lucrurile ar încremeni în aceeași stare ... și orice proces generativ ar înceta.“ Se vede că tendința generală din *Phaidon* este mai optimistă (și arată o mai mare încredere în om și în rațiunea umană) decât cea din dialogurile de mai târziu, dar nu există referiri directe la dezvoltarea istorică a oamenilor.

3) Asemenea referiri există însă în *Republica*, unde, în cărțile VIII și IX, găsim o amplă descriere a decăderii istorice despre care discutăm aici în capitolul 4. Această descriere începe cu povestea lui Platon despre Căderea Omului și despre Număr, la care ne vom opri aici mai detaliat în capitolele 5 și 8. J. Adam, în ediția sa a *Republicii* lui Platon (1902, 1921), numește pe drept cuvânt această poveste „cadrul în care se încheagă Filozofia Istoriei a lui Platon“ (vol. II, 210). Povestea nu cuprinde nici o formulare explicită privind caracterul ciclic al istoriei, dar conține câteva aluzii destul de misterioase care, conform interpretării interesante dar nesigure a lui Aristotel (și J. Adam), ar putea avea în vedere Marele An heraclitic, adică dezvoltarea ciclică. (Cf. nota 6 la capitolul 2, și Adam, *op. cit.*, vol. II, 303; remarca făcută acolo cu privire la Empedocle, 303 și urm., trebuie corectată; vezi mai sus punctul 1) al acestei note.)

4) Există, apoi, mitul din *Omul politic* (268 e – 274 e). Conform acestui mit, Divinitatea însăși conduce universul timp de o

jumătate din ciclul unei perioade cosmice. Când Divinitatea încetează să mai conducă, lumea, care până atunci se mișca înainte, începe să se rostogolească înapoi. Avem, astfel, în cadrul ciclului total, două semiperioade sau semicicluri, o mișcare spre înainte cârmuită de Divinitate, reprezentând perioada bună, fără război sau dezbinare, și o mișcare spre înapoi, când Divinitatea părăsește lumea, reprezentând o perioadă de crescândă dezorganizare și dezbinare. Este, bineînțeles, perioada în care trăim. În cele din urmă lucrurile vor ajunge într-o stare atât de proastă încât Divinitatea va lua din nou conducerea și va inversa mișcarea, pentru a salva lumea de distrugere totală.

Mitul acesta vădește mari asemănări cu mitul lui Empedocle menționat mai sus la 1) și, probabil, cu Marele An heraclitic. Adam (*op. cit.*, vol. II, 296 și urm.) semnalează și similitudinile cu povestea din Hesiod. *Unul din punctele unde se face aluzie la Hesiod este referirea la Vârsta de Aur a lui Cronos; și este important de observat că oamenii acestei vârste sunt născuți din pământ. Prin aceasta se stabilește o punte de contact între Mitul Celor Născuți din Pământ și cel al Metalelor din om, care joacă un rol în *Republica* (414 b și urm. și 546 e și urm.); despre acest rol va fi vorba mai jos, în capitolul 8. La Mitul Celor Născuți din Pământ există o aluzie și în *Banchetul* (191 b); aluzia s-ar putea să fie la zicala că atenienii sunt „asemenea cosașilor“ — autohtoni (cf. notele 32–1) de la capitolul 4 și 11–2) la capitolul 8).*

Când însă mai târziu, în *Omul politic* (302 b și urm.), cele șase forme de cârmuire nedesăvârșită sunt ordonate după gradul lor de imperfecțiune, nu se mai poate recunoaște nici un ecou al vreunei teorii ciclice a istoriei. Toate cele șase forme sunt înfățișate aici drept cópii corupte ale statului perfect sau ideal (*Omul politic*, 293 d/c; 297 c; 303 b), trepte în procesul de degenerare; ceea ce înseamnă că atât aici, cât și în *Republica,* Platon se limitează, când e vorba de probleme istorice mai concrete, la acea parte a ciclului care duce la decădere.

5) Remarci analoge se pot face despre *Legile*. Ceva de genul unei teorii ciclice este schițat în Cartea III, 676 b/c – 677 b, unde Platon procedează la o analiză mai detaliată a începutului unuia din cicluri; iar în 678 e și 679 c acest început se vădește a fi o Vârstă de Aur, încât povestea ce urmează devine iar una a deteriorării. Putem menționa că doctrina lui Platon conform căreia planetele sunt

zei, împreună cu doctrina după care zeii influențează viețile oamenilor (și cu credința în acțiunea forțelor cosmice în istorie), a jucat un rol important în speculațiile astrologice ale neoplatonicienilor. Toate cele trei doctrine se întâlnesc în *Legile* (vezi, de exemplu, 821 b–d și 899 b; d – 905 d; 677 a și urm.). Trebuie înțeles că astrologia are în comun cu istoricismul credința într-un destin determinat care poate fi prezis; iar cu unele versiuni importante ale istoricismului (în special cu platonismul și cu marxismul) are în comun credința că, în pofida posibilității prezicerii viitorului, noi avem oarecare influență asupra acestuia, mai cu seamă dacă în fapt cunoaștem ce urmează să se întâmple.*

6) În afară de aceste aluzii răzlețe, nu prea există indicii că Platon ar fi luat în serios partea suitoare și pe cea coborâtoare a ciclului. Există însă numeroase remarci, în afara descrierii detaliate din *Republica* și a celei citate la 5), care arată că el credea foarte serios în mișcarea descendentă, în decăderea istorică. Trebuie luate în considerare mai ales *Timaios* și *Legile*.

7) În *Timaios* (42 b și urm., 90 e și urm. și îndeosebi 91 d și urm.; cf. și *Phaidros*, 248 d și urm.) Platon descrie ceea ce s-ar putea numi originea speciilor prin degenerare (cf. textul de la nota 4 la capitolul 4, și nota 11 la capitolul 11): bărbații degenerează în femei, iar mai apoi în animale inferioare.

8) În Cartea III a *Legilor* (cf. și Cartea IV, 713 a și urm.; vezi însă scurta aluzie la un ciclu, menționată ceva mai sus) avem o teorie destul de elaborată a decăderii istorice, analoagă în multe privințe celei din *Republica*. Vezi și capitolul următor, mai ales notele 3, 6, 7, 27, 31 și 44.

7 O opinie similară despre scopurile politice ale lui Platon este exprimată de G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91 : „Putem considera drept scopul principal al filozofiei lui Platon încercarea de a restabili standardele de gândire și conduită pentru o civilizație ce părea că se află în pragul disoluției." Vezi și nota 3 la capitolul 6 și textul respectiv.

8 Cred, pe urmele majorității autorităților mai vechi și a unui număr important de autorități contemporane (ca de ex. G. C. Field, F. M. Cornford, A. K. Rogers), și contrar opiniei lui John Burnet și A. E. Taylor, că teoria Formelor sau Ideilor este aproape în întregime a lui Platon, și nu a lui Socrate, în ciuda faptului că Platon o expune prin gura lui Socrate, principalul său purtător

de cuvânt. Deși dialogurile lui Platon sunt singura noastră sursă de mâna-întâi privind doctrina lui Socrate, cred că avem posibilitatea de a distinge în ele între trăsăturile „socratice", adică istoricește veridice ale personajului platonician „Socrate", și trăsăturile lui „platoniciene". Despre așa-numita problemă socratică mai discut în capitolele 6, 7, 8 și 10; cf. îndeosebi nota 56 la capitolul 10.

9 Termenul de „inginerie socială" pare să fi fost folosit pentru prima dată de Roscoe Pound în a sa *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99). El folosește termenul în sensul „gradual". Într-un alt sens termenul este folosit de M. Eastman în *Marxism: is it Science?* (1940). Cartea lui Eastman am citit-o abia după ce scrisesem textul cărții de față; termenul meu de „inginerie socială" este folosit, deci, fără nici o intenție de trimitere la terminologia lui Eastman. Din câte îmi dau seama, el susține modul de abordare criticat de mine în capitolul 9 sub denumirea de „inginerie socială utopică"; cf. nota 1 la acest capitol. Vezi și nota 18 (3) la capitolul 5. Drept primul inginer social ar putea fi socotit urbanistul Hippodamos din Milet. (Cf. Aristotel, *Politica* 1276 b 22, și R. Eisler, *Jesus Basileus,* II, p. 754.)

Termenul „tehnologie socială" mi-a fost sugerat de C. G. F. Simkin. Țin să spun în mod clar că atunci când discut problema metodei, pun principalul accent pe dobândirea experienței instituționale practice. Cf. capitolul 9, îndeosebi textul de la nota 8 din acel capitol. Pentru o analiză mai detaliată a problemelor de metodă legate de ingineria socială și de tehnologia socială, vezi partea a III-a a lucrării mele *The Poverty of Historicism (Economica,* 1944/45).

10 Pasajul citat este din cartea mea *The Poverty of Historicism,* partea II. (Cf. *Economica,* N.S. vol. XI, 1944, p. 122.) Despre „rezultatele neintenționate ale acțiunilor umane" discut mai pe larg mai jos, în capitolul 14, vezi îndeosebi nota 11 și textul respectiv.

11 Cred într-un dualism al faptelor și deciziilor sau cerințelor (sau al lui „este" și „trebuie"); cu alte cuvinte, cred în imposibilitatea reducerii deciziilor sau cerințelor la fapte, deși, bineînțeles, pot să fie și ele tratate ca fapte. Cu privire la acest punct voi spune mai multe în capitolele 5 (textul de la notele 4–5), 22 și 24.

12 Dovezi în sprijinul acestei interpretări a teoriei platoniciene despre statul ideal vor fi oferite în următoarele trei capitole; aici mă limitez să fac trimiteri la *Omul politic,* 293 d/e; 297 c; *Legile,* 713 b/c; *Timaios,* 22 d și urm., îndeosebi 25 e și 26 d.

13 Cf. celebra relatare a lui Aristotel, citată parțial în acest capitol (vezi îndeosebi nota 25 la acest capitol și textul respectiv).

14 După cum arată Grote în *Plato*, vol. III, nota *u* de la p. 267 și urm.

15 Citatele sunt din *Timaios*, 50 c/d și 51 e – 52 b. Comparația care descrie Formele sau Ideile drept tații, iar Spațiul drept mama lucrurilor sensibile este importantă și are vaste conexiuni. Cf. și notele 17 și 19 la capitolul de față și nota 59 la capitolul 10.

1) Ea seamănă cu *mitul haosului* din Hesiod, unde marele gol (spațiul, receptacolul) corespunde mamei, iar zeul Eros tatălui sau Ideilor. Haosul este originea, iar problema explicației cauzale (haos = cauză) rămâne pentru mult timp una a originii (archē), nașterii sau generării.

2) Mama sau spațiul corespunde indefinitului sau nemărginitului lui Anaximandru și al pitagoricienilor. Ideea, care este masculul, trebuie deci să corespundă definitului (sau limitatului) pitagoricienilor. Pentru că definitul, ca opus nemărginitului, masculinul ca opus femininului, lumina ca opusă întunericului, și binele ca opus răului, se plasează toate în aceeași parte a *Tabelei pitagoriciene a opușilor.* (Cf. Aristotel, *Metafizica,* 986 a 22 și urm.) Ne putem deci aștepta, tot așa, la o asociere a Ideilor cu lumina și cu binele. (Cf. finalul notei 32 la capitolul 8.)

3) Ideile sunt margini sau limite, ele sunt definite în opoziție cu Spațiul indefinit și se imprimă (cf. nota 17–2) la acest capitol) ca niște ștampile sau, și mai bine, ca niște tipare, asupra Spațiului (care nu este numai spațiu, ci în același timp materie informă în sensul lui Anaximandru — materie primă fără proprietăți), generând astfel lucruri sensibile. *J. D. Mabbott a avut amabilitatea să-mi atragă atenția asupra faptului că în viziunea lui Platon Formele sau Ideile nu se imprimă singure asupra spațiului, ci sunt imprimate în el de către Demiurg. Urme ale teoriei că Formele sunt „deopotrivă cauzele existenței și ale generării (sau devenirii)" se pot găsi încă în *Phaidon* (100 d), după cum arată Aristotel (în *Metafizica* 1080 a 2).*

4) Ca urmare a actului de generare, Spațiul, adică receptacolul, începe să gesteze, astfel că toate lucrurile sunt puse în mișcare, într-o curgere heraclitiană sau empedocleană care este cu adevărat universală în măsura în care mișcarea sau curgerea se extinde până și asupra cadrului, adică asupra spațiului (nemărginit) însuși. (Pentru ideea heraclitiană târzie a receptacolului, cf. *Cratylos,* 412 d.)

5) Această caracterizare amintește și ea de „calea opiniei înșelătoare" de care vorbește Parmenide, în care lumea experienței și a curgerii este creată de amestecul a doi opuși, lumina (sau caldul sau focul) și întunericul (sau recele sau pământul). Este clar că Formele sau Ideile lui Platon ar corespunde primei, iar spațiul sau ceea ce e nemărginit, celei de-a doua; mai cu seamă dacă ne gândim că spațiul pur al lui Platon este strâns înrudit cu materia nedeterminată.

6) Opoziția dintre determinat și nedeterminat pare de asemenea să corespundă, îndeosebi după covârșitor de importanta descoperire a iraționalității rădăcinii pătrate din doi, opoziției dintre rațional și irațional. Dar întrucât Parmenide identifică raționalul cu ființa, aceasta ar duce la o interpretare a spațiului sau iraționalului ca ne-ființă. Cu alte cuvinte, tabelul pitagorician al opușilor ar trebui extins ca să cuprindă raționalitatea ca opusă iraționalității, și ființa ca opusă ne-ființei. (Aceasta concordă cu *Metafizica*, 1004 b 27, unde Aristotel spune că „toate contrariile se pot reduce la opoziția dintre Ființă și Ne-ființă"; 1072 a 31, unde o latură a tabelului — cea a ființei — este descrisă drept obiect al gândirii (raționale); și 1093 b 13, unde puterile anumitor numere — pesemne că în opoziție cu rădăcinile lor — sunt adăugate acestei laturi. Și ar mai explica și remarca lui Aristotel din *Metafizica*, 986 b 27; și poate că n-ar mai fi necesar să se presupună, cum face F. M. Cornford în excelentul său articol „Cele două căi ale lui Parmenide", *Class. Quant*, XVII, 1933, p. 108, că Parmenide, fr. 8, 53/54 „a fost răstălmăcit de Aristotel și Teofrast"; căci dacă extindem în acest fel tabelul opușilor, interpretarea foarte convingătoare dată de Cornford pasajului crucial din fr. 8 devine compatibilă cu remarca lui Aristotel.)

7) Cornford explică în studiul său (*op. cit.*, 100) că la Parmenide există trei „căi" — calea Adevărului, calea Ne-ființei și calea Aparenței (sau, dacă pot să-i spun așa, a opiniei înșelătoare) și arată (101) că ele corespund celor trei regiuni discutate în *Republica*, lumea perfect reală și rațională a Ideilor, cea perfect nereală și lumea opiniei (bazată pe percepția lucrurilor aflate în schimbare). El mai arată (102) că în *Sofistul* Platon și-a modificat poziția. La aceasta pot fi adăugate unele comentarii din punctul de vedere al pasajelor din *Timaios* cărora le-am atașat această notă.

8) Principala deosebire dintre Formele sau Ideile din *Republica* și cele din *Timaios* constă în aceea că în primul din cele două dialoguri, Formele (precum și Divinitatea; cf. *Rep.*, 380 d) sunt, așa-zicând, pietrificate, pe când în cel de-al doilea sunt zeificate. În primul, ele se aseamănă mult mai îndeaproape cu Unu parmenidian (cf. nota lui Adam la *Rep.*, 380 d 28, 31) decât în cel de-al doilea. Această evoluție duce la *Legile*, unde Ideile sunt în bună parte înlocuite prin suflete. Deosebirea hotărâtoare constă în aceea că Ideile devin într-o tot mai mare măsură puncte de plecare ale mișcării și cauze ale generării, sau, cum se spune în *Timaios*, tați ai lucrurilor mișcătoare. Cel mai mare contrast este probabil între *Phaidon*, 79 e: „Nu este om care să nu consimtă, oricât ar fi de greu de cap, că, fără cea mai mică îndoială, asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veșnic neschimbat." (Cf. și *Rep.*, 585 c, 609 b și urm.) și *Legile*, 895 e/896 a (cf. *Phaidros*, 245 e și urm.): „Care este definiția a ceea ce se cheamă suflet? Ne putem oare închipui vreo altă definiție decât... Mișcarea care se mișcă pe sine?" Tranziția între cele două poziții se realizează, pesemne, prin *Sofistul* (care introduce Forma sau Ideea mișcării înseși) și prin *Timaios*, 35 a, care descrie Formele „divine și neschimbătoare" și corpurile schimbătoare și coruptibile. Aceasta pare să explice de ce în *Legile* (cf. 894 d/e) se spune despre mișcarea sufletului că este „*prima în origine și putere*" și de ce sufletul este descris (966 e) drept „cel mai vechi și mai divin dintre toate lucrurile a căror mișcare e un izvor nesecat al existenței reale". (Dat fiind că, după Platon, *toate lucrurile vii* au suflete, se poate susține că el admitea prezența în lucruri a unui principiu cel puțin în parte formal; punct de vedere foarte apropiat de aristotelism, mai ales în prezența credinței primitive și larg răspândite că toate lucrurile sunt vii.) (Cf. și nota 7 la capitolul 4.)

9) În această evoluție a gândirii lui Platon, evoluție a cărei forță motrice a fost preocuparea de a explica lumea în schimbare cu ajutorul Ideilor, adică de a face ca ruptura dintre lumea rațiunii și cea a opiniei să fie cel puțin inteligibilă, chiar dacă nu poate fi depășită, *Sofistul* pare a juca un rol decisiv. Acest dialog, pe lângă că face loc, după cum menționează Cornford (*op. cit.*, 102), pluralității Ideilor, le prezintă pe acestea, în cadrul unei argumentări îndreptate împotriva propriei poziții anterioare a lui Platon (248 a și urm.), drept: a) cauze active, ce pot interacționa, de exemplu,

cu intelectul; b) neschimbătoare, cu toate acestea, deși există acum o Idee a mișcării la care participă toate lucrurile aflate în mișcare, Idee care nu se află în repaus; c) capabile de a se amesteca unele cu altele. *Sofistul* mai introduce în plus „Ne-ființa“, identificată în *Timaios* cu Spațiul (cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, nota de la p. 247), făcând astfel posibil amestecul ideilor cu ea (cf. și *Philolaos*, fr. 2, 3, 5, Diels) și producerea de către ele a lumii aflate în schimbare, cu caracteristica ei poziție intermediară între ființa Ideilor și ne-ființa Spațiului sau materiei.

10) Vreau, în fine, să apăr afirmația mea din text că Ideile sunt nu numai în afara spațiului, ci și în afara timpului, deși se află în contact cu lumea la începutul timpului. Aceasta înlesnește, cred, înțelegerea faptului că ele acționează fără a se afla în mișcare; pentru că orice mișcare sau curgere se petrece în spațiu și timp. Cred că Platon presupune că timpul are un început. Aceasta e cred interpretarea care se poate da propoziției sale din *Legile*, 721 c: „neamul omenesc e născut ca geamăn cu întregul timp“, ținând seama de numeroasele indicii după care Platon credea că omul a fost una din primele creaturi. (În acest punct sunt într-un ușor dezacord cu Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, p. 145 și pp. 26 și urm.)

11) Rezumând, așadar: Ușile sunt anterioare și superioare cópiilor lor schimbătoare și coruptibile și nu sunt ele însele în mișcare. (Vezi și nota 3 la capitolul 4.)

16 Cf. nota 4 la capitolul de față.

17–1) Rolul zeilor în *Timaios* este similar celui descris aici în text. Întocmai cum Ideile decupează lucruri, așa zeii plămădesc *corpurile* oamenilor. Numai *sufletul* omenesc este creat de Demiurgul însuși, cel ce creează de asemenea lumea și zeii. (O aluzie în sensul că zeii sunt patriarhi se găsește în *Legile*, 713 c/d.) Oamenii, copii slăbănogi și degenerați ai zeilor, degenerează apoi și mai mult; cf. nota 6–7) la capitolul de față și 37–41 la capitolul 5.

2) Într-un interesant pasaj din *Legile* (681 b; cf. și nota 32 (1, a) la capitolul 4) găsim o altă aluzie la paralelismul dintre relația *Idee–lucruri* și relația *părinte–copii*. În pasajul respectiv originea legii este explicată prin influența tradiției, și în particular prin transmiterea unei porunci rigide de la părinți la copii; și se face următoarea remarcă: „Și ei (părinții) ar fi siguri că întipăresc copiilor lor, și copiilor copiilor lor, propria lor întocmire sufletească.“

18 Cf. nota 49, în special 3), la capitolul 8.

19 Cf. *Timaios*, 31 a. Termenul tradus de mine liber prin „lucru superior care este prototipul lor“ e un termen pe care Aristotel îl folosește adesea cu sensul de „termen universal“ sau „generic“. El înseamnă „lucru care este general“ sau „care depășește“, „care cuprinde“; și bănuiesc că inițial însemnase „cuprinzător“ sau „înglobant“ în sensul în care un calapod cuprinde sau acoperă ceea ce trebuie să modeleze.

20 Cf. *Republica*, 597 c. Vezi și 596 a (și nota 2 a lui Adam la 596 a 5): „Noi ne-am obișnuit să stabilim câte o Idee unică pentru toate multiplele care primesc același nume.“

21 La Platon există în acest sens nenumărate pasaje; menționez doar *Phaidon* (de ex. 79 a), *Republica*, 54 a, *Theaitetos* (249 b/c), *Timaios* (28 b/c, 29 c/d, 51 d și urm.). Iar la Aristotel, în *Metafizica*, 987 a 32; 999 a 25 – 999 b 10; 1010 a 6–15; 1078 b 15; vezi și notele 23 și 25 la capitolul de față.

22 Parmenide susținea, după cum se exprimă Burnet (în *Early Greek Philosophy*[2], 208), că „ceea ce este ... este finit, sferic, imobil, corporal“, așadar că lumea e un glob plin, un întreg fără părți de vreun fel și că „în afara ei nu există nimic“. Citez din Burnet pentru că a) descrierea sa este excelentă și b) ea ruinează propria lui interpretare (*E.G.P.*, 208–11) a ceea ce Parmenide numește „opinia muritorilor“ (sau Calea opiniei amăgitoare). Pentru că Burnet respinge acolo drept „anacronisme“ sau „anacronisme palpabile“ etc. toate interpretările lui Aristotel, Teofrast, Simplicius, Gomperz și Meyer. Or, interpretarea pe care Burnet o respinge este practic aceeași cu cea propusă aici în text — anume că Parmenide credea într-o lume a realității aflată dincolo de această lume a aparenței. Un atare dualism, care ar permite descrierii parmenidiene a lumii aparenței să pretindă a fi măcar cât de cât adecvată, este respins de Burnet ca totalmente anacronic. Eu sugerez însă că dacă Parmenide ar fi crezut doar în lumea sa imuabilă și deloc în lumea schimbătoare, el ar fi fost cu adevărat nebun (așa cum vrea să dea de înțeles Empedocle). De fapt însă există indicii ale unui dualism similar încă la Xenofan, fragm. 23–6, dacă le punem pe acestea în relație cu fragm. 34 (îndeosebi cu propoziția „Tuturor le e dată (doar) părerea“), încât nu pare justificat să vorbim de anacronism. Așa cum am indicat în nota 15 (6–7), eu urmez interpretarea dată lui Parmenide de Cornford. (Vezi și nota 41 la capitolul 10.)

23 Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1078 b 23; următorul citat e din aceeași lucrare, 1078 b 19.

24 Această valoroasă comparație este datorată lui G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 211.

25 Citatul precedent este din Aristotel, *Metafizica*, 1078 b 15; următorul e din aceeași lucrare, 987 b 7.

26 În analiza aristotelică (din *Metafizica*, 987 a 30 – b 18) a raționamentelor care au dus la teoria Ideilor (cf. și nota 56–6) la capitolul 10) putem distinge următorii pași: a) curgerea heraclitică, b) imposibilitatea cunoașterii veritabile a lucrurilor schimbătoare, c) influența esențelor etice ale lui Socrate, d) Ideile ca obiecte ale cunoașterii veritabile, e) influența pitagoricienilor, f) „entitățile matematice“ ca obiecte intermediare. (Pașii e) și f) nu i-am menționat în text, unde, în schimb, am menționat g) influența parmenideană.)

Poate că merită să arătăm cum pot fi identificați acești pași în opera lui Platon însuși, unde el își expune teoria; îndeosebi în *Phaidon* și în *Republica*, în *Theaitetos* și în *Sofistul*, în fine în *Timaios*.

1) În *Phaidon* găsim indicii ale tuturor punctelor menționate, până la e) inclusiv. În 65 a – 66 a sunt pe primul plan pașii d) și c), cu o aluzie la b). În 70 e apare pasul a), teoria lui Heraclit combinată cu un element de pitagoreism e). Aceasta duce la 74 a și urm. și la o enunțare a pasului d). În 99–100 are loc o apropiere de d) prin c) etc. Pentru a)–d) cf. și *Cratylos*, 439 c și urm.

În *Republica*, Cartea VI este, de bună seamă, cea care corespunde îndeaproape relatării aristotelice. a) La începutul Cărții VI, 485 a/b (cf. 527 a/b), se face referire la curgerea heraclitică (privită în contrast cu lumea neschimbătoare a Formelor). Platon vorbește aici de o realitate sau esență „permanentă și neschimbătoare“. (Cf. notele 2-2) și 3 la capitolul 4 și nota 33 la capitolul 8, cu textul de acolo.) Pașii b), d) și îndeosebi f) joacă un rol destul de evident în celebra Comparație cu Linia (*Rep.*, 509 c – 511 e; cf. notele lui Adam și apendicele său I la Cartea VII); la influența etică a lui Socrate, adică la pasul c) se fac, firește, aluzii peste tot în *Republica*. Ea joacă un rol important în Comparația cu Linia și îndeosebi imediat înaintea acesteia, adică în 508 b și urm., unde este subliniat rolul binelui; vezi în special 508 b/c: „Eu îl numesc pe Soare odrasla Binelui, odraslă pe care Binele a zămislit-o asemănătoare cu el însuși. Căci ceea ce Binele este în locul inteligibil, în raport atât

cu inteligența, cât și cu inteligibilele, același lucru este Soarele față de vedere și de lucrurile vizibile". Pasul e) este implicat în f), fiind însă mai amplu dezvoltat în Cartea VII, în celebra *Învățătură* (cf. îndeosebi 523 a – 527 c), amplu întemeiată pe Comparația cu Linia din Cartea VI.

2) În *Theaitetos,* a) și b) sunt tratate pe larg; c) este menționat în 174 b și 175 c. În *Sofistul* sunt menționați toți pașii, inclusiv g), singurii omiși fiind e) și f); vezi îndeosebi 247 a (pasul c); 249 c (pasul b); 253 d/c (pasul d). În *Philebos* găsim indicii ale tuturor pașilor, cu posibila excepție a lui f); pașii a)–d) sunt reprezentați mai apăsat în 59 a–c.

3) În *Timaios* sunt indicați toți pașii menționați de Aristotel, cu posibila excepție a lui c), la care se fac doar aluzii indirecte în recapitularea introductivă a conținutului *Republicii* și în 29 d. La pasul e) se fac, într-un fel, aluzii pe tot parcursul acestui dialog, „Timaios" fiind un filozof „apusean" și puternic influențat de pitagoreism. Ceilalți pași apar doar de două ori într-o formă aproape în totul paralelă explicației aristotelice; prima dată pe scurt în 29 a – 29 d, iar apoi mai dezvoltat în 48 e – 55 c. Imediat după a), adică după o descriere heraclitică (49 a și urm.; cf. Cornford, *Plato's Cosmology,* 178) a lumii schimbătoare, este avansat (în 51 c–e) argumentul b) că dacă este îndreptățit să distingem între rațiune (sau cunoaștere veritabilă) și simpla opinie, trebuie să admitem existența Formelor imuabile; acestea sunt apoi introduse (în 51 e și urm.) în conformitate cu pasul d). Fluxul heraclitic revine apoi (ca spațiu gestant), dar de data asta este *explicat,* ca o consecință a actului de generare. Iar ca pas următor apare f), în 53 c. (Presupun că „liniile, planeta și solidele" menționate de Aristotel în *Metafizica,* 992 b 13, se referă la 53 c și urm.)

4) Se pare că acest paralelism între *Timaios* și relatarea lui Aristotel n-a fost până acum subliniat îndeajuns; în orice caz, nu este valorificat de G. C. Field în excelenta și convingătoarea analiză pe care o face relatării lui Aristotel (în *Plato and His Contemporaries,* 202 și urm.) Relevarea acestui paralelism ar fi întărit argumentele lui Field (care, de altminteri, sunt practic concludente și n-au nevoie de a fi întărite) împotriva susținerilor lui Burnet și Taylor cum că Teoria Ideilor ar fi socratică (cf. nota 56 la capitolul 10). Pentru că în *Timaios* Platon nu pune această teorie în gura lui Socrate, fapt ce, conform principiilor lui Burnet și Taylor, ar dovedi

că teoria nu era a lui Socrate. (Cei doi evită această inferență pretinzând că „Timaios" e un pitagorician și că nu expune filozofia lui Platon, ci pe a sa proprie. Aristotel însă l-a cunoscut personal pe Platon timp de douăzeci de ani și putea fi în măsură să se pronunțe în aceste chestiuni; iar *Metafizica* a scris-o într-o vreme când membrii Academiei ar fi putut contrazice prezentarea făcută de el platonismului.)

5) Burnet scrie, în *Greek Philosophy*, I, 155 (cf. și p. XLIV a ediției sale din *Phaidon*, 1911): „teoria Formelor în sensul în care este susținută în *Phaidon* și în *Republica* lipsește cu totul din dialogurile pe care le putem considera pe drept cuvânt cel mai caracteristic platoniciene, anume din cele în care Socrate nu mai este principalul purtător de cuvânt. În acel sens ea nu este nici măcar menționată vreodată în vreunul din dialogurile ulterioare lui *Parmenide...*, cu singura excepție a lui *Timaios* (51 c), unde purtătorul de cuvânt este un pitagorician." Dacă însă teoria Formelor este susținută în *Timaios* în sensul în care este susținută în *Republica*, atunci în mod cert ea este susținută așa în *Sofistul*, 257 d/e; și în *Omul politic* 269 c/d; 286 a; 297 b/c și c/d; 301 a și e; 302 e; și 303 b; și în *Philebos*, 15 a și urm. și 59 a–d; și în *Legile*, 713 b, 739 d/e, 962 c și urm., 963 c și urm., iar cu deosebire în 965 c (cf. *Philebos*, 16 d), 965 d și 966 a; vezi și nota următoare. (Burnet crede în autenticitatea *Scrisorilor*, în particular a *Scrisorii a VII-a*; or, teoria Ideilor este susținută acolo în 342 a și urm.; vezi și nota 56 (5, d) la capitolul 10.)

27 Cf. *Legile*, 895 d–e. Nu sunt de acord cu observația lui England (din ediția sa a *Legilor*, vol. II, 472) că „termenul « esență » ar fi nepotrivit". E drept că dacă prin „esență" am înțelege o parte sensibilă importantă a unui lucru sensibil (parte ce ar putea, eventual, să fie purificată și produsă prin vreun procedeu de distilare), cuvântul „esență" ar fi derutant. Însă cuvântul „esențial" este larg utilizat într-un mod ce corespunde realmente foarte bine cu ceea ce vrem să exprimăm aici: ceva opus aspectului empiric accidental, neimportant sau schimbător al lucrului, fie că este conceput (acest ceva) ca sălășluind în acel lucru, sau într-o lume metafizică a Ideilor.

Eu folosesc termenul „esențialism" în opoziție cu „nominalism", pentru a evita și a înlocui derutantul termen tradițional „realism", ori de câte ori acesta este opus (nu „idealismului" ci) „nominalismu-

lui". (Vezi și nota 26 și urm., la capitolul 11, ca și textul respectiv, și îndeosebi nota 38.)

Referitor la aplicarea de către Platon a metodei sale esențialiste, bunăoară — așa cum am menționat în text — la teoria sufletului, vezi *Legile,* 895 e și urm., pasaj citat în nota 15, 8) la capitolul de față, și capitolul 5, îndeosebi nota 23. A se vedea și *Menon,* 86 d/e și *Banchetul,* 199 c/d.

28 Cu privire la teoria explicației cauzale, cf. cartea mea *Logica cercetării,* îndeosebi secțiunea 12. Vezi și nota 6 la capitolul 25, mai jos.

29 Teoria limbajului indicată aici este a Semanticii, așa cum aceasta a fost dezvoltată îndeosebi de A. Tarski și R. Carnap. Cf. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, și nota 23 la capitolul 8.

30 Teoria după care științele fizice se bazează pe un nominalism metodologic, pe când științele sociale ar trebui să adopte metode esențialiste („realiste") mi-a explicat-o K. Polanyi (în 1925); el a arătat, la acea dată, că o reformare a metodologiei științelor sociale s-ar putea realiza, eventual, prin abandonarea acestei teorii. Teoria este susținută, până la un punct, de majoritatea sociologilor, în special de J. S. Mill (de exemplu în a sa *Logic,* VI, cap. VI, 2; vezi și formulările sale istoriciste, de exemplu, în VI, cap. X, 2, ultimul alineat: „Problema fundamentală ... a științei sociale este de a descoperi legile conform cărora o stare oarecare a societății produce starea care îi urmează..."), de K. Marx (vezi mai jos); de M. Weber (cf., spre exemplu, definițiile sale de la începutul studiului său *Methodische Grundlagen der Soziologie,* în *Wirtschaft und Gesellschaft,* I, și în *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*). De G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver și de mulți alții. Expresia filozofică a tuturor acestor tendințe este „Fenomenologia" lui E. Husserl, o resuscitare sistematică a esențialismului metodologic al lui Platon și Aristotel. (Vezi și capitolul 11, îndeosebi nota 44.)

Atitudinea opusă, *nominalistă,* în sociologie poate fi dezvoltată, cred, numai ca o teorie tehnologică a *instituțiilor* sociale.

Poate că e cazul să indic pe scurt, în acest context, cum am ajuns să urmăresc originile istoricismului până la Platon și Heraclit. Analizând istoricismul, mi-am dat seama că el are nevoie de ceea ce eu numesc acum esențialism metodologic; adică am constatat că argumentele tipice în favoarea esențialismului sunt legate de istoricism (cf. lucrarea mea *The Poverty of Historicism*).

Asta m-a făcut să studiez istoria esențialismului. M-a izbit paralelismul dintre relatarea lui Aristotel și analiza pe care eu o făcusem inițial fără nici o referire la platonism. În felul acesta mi-au revenit în minte rolurile jucate de Heraclit și de Platon în această evoluție.

31 Cartea lui R. H. S. Crossman *Plato To-Day* (1937) a fost prima (în afară de *Plato* a lui Grote) în care am descoperit o interpretare politică a lui Platon asemănătoare propriei mele interpretări. Vezi și notele 2–3 la capitolul 6 și textul de acolo. *Ulterior am descoperit că diferiți alți autori au exprimat despre Platon vederi similare. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature,* 1933) este probabil primul; scurta dar temeinica sa critică la adresa lui Platon ca scriitor și filozof (p. 186–80) mi se pare pe cât de corectă, pe atât de pătrunzătoare. Ceilalți sunt W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939); carte cu care sunt în dezacord în mai multe puncte); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thought*, 1940); și M. Kelsen (*Platonic Love,* în *The American Imago*, vol. 3, 1942).*

Note la capitolul 4

1 Cf. *Republica,* 608 e. Vezi și nota 2–2) la capitolul de față.

2 În *Legile,* sufletul — „cel mai vechi și mai divin dintre toate cele ce se mișcă“ (966 e) — este descris drept „punctul de plecare al oricărei mișcări“ (895 b).

1) Aristotel opune teoriei platoniciene propria sa teorie, conform căreia ceea ce e „bun“ nu este punctul de plecare, ci punctul final sau scopul schimbării, pentru că prin „bun“ *se înțelege* lucrul urmărit, *cauza finală a schimbării.* Astfel, el spune despre platonicieni, adică despre „cei care cred în Forme“, că se potrivesc în gândire cu Empedocle (se exprimă „la fel ca Empedocle“) în măsura în care nu vorbesc despre cele numite „bune“ ca despre *„un scop pe care-l urmăresc lucrurile,* ci le înfățișează așa ca și cum *din ele ar decurge mișcările“*. Și arată că platonicienii, prin urmare, înțeleg prin „bun“ nu „ceea ce este cauză *întrucât* e bun“, adică scop, ci socot lucrul bun drept cauză „doar prin accident“. Cf. *Metafizica,* 988 a 35 și b 8 și urm., apoi 1075 a, 34/35. Această critică sună ca și cum Aristotel ar fi împărtășit uneori vederi similare celor ale lui Speusip, teză susținută, de altfel, de către Zeller; vezi nota 11 la capitolul 11.

2) Privitor la *mișcarea spre corupție,* menționată în text în acest alineat, și la semnificația ei generală în cadrul filozofiei lui Platon, trebuie să avem în vedere opoziția generală dintre lumea lucrurilor neschimbătoare sau a Ideilor, și lumea lucrurilor sensibile supuse schimbării. Platon adesea exprimă această opoziție ca fiind între lumea lucrurilor neschimbătoare și lumea lucrurilor *coruptibile,* sau între *lucrurile ce nu sunt generate* și lucrurile ce, fiind *generate,* sunt sortite *degenerării* etc.; vezi, de exemplu, *Republica,* 485 a/b, pasaj citat în nota 26–1, la capitolul 3 și în textul de la nota 33 la capitolul 8; *Republica*, 508 d–e; 527 a/b; și *Republica* 546, pasaj citat în textul de la nota 37 la capitolul 5; „Orice lucru apărut trebuie să și piară" (sau să degenereze). Rolul important pe care l-a jucat în tradiția școlii platonice această problemă a *generării și corupției* (a nașterii și pieirii) din lumea lucrurilor schimbătoare rezultă din faptul că Aristotel i-a consacrat un întreg tratat. O altă indicație interesantă în acest sens o constituie felul în care Aristotel vorbește despre aceste lucruri în introducerea la *Politica* sa, reluat în frazele de încheiere ale *Eticii nicomahice* (1181 b/15): „Vom cerceta cauzele grație cărora cetățile *se mențin* sau *merg spre ruină...*" Acest pasaj este semnificativ nu numai ca o formulare generală a ceea ce Aristotel considera a fi problema de căpetenie a *Politicii* sale, ci și din pricina izbitoarei sale asemănări cu un important pasaj din *Legile,* și anume 675 a și 676 b/c, citat mai jos în textul de la notele 6 și 25 la capitolul de față. (Vezi și notele 1, 3 și 24/25 la capitolul de față; vezi nota 32 la capitolul 8 și pasajul din *Legile* citat în nota 59 la capitolul 8.)

3 Acest citat este din *Omul politic,* 269 d. (Vezi și nota 23 la capitolul de față.) Privitor la ierarhia mișcărilor, vezi *Legile,* 893 c – 895 b. În legătură cu teoria după care lucrurile perfecte („naturile" divine; cf. capitolul următor) nu pot să devină prin schimbare decât mai puțin perfecte, vezi îndeosebi *Republica,* 380 e–381 c — pasaj paralel în multe privințe (bunăoară exemplele din 380 e) cu *Legile,* 797 d. Citatele din Aristotel sunt din *Metafizica*, 988 b 3 și din *De Gen. et Corr.*, 335 b 14. Ultimele patru citate din acest alineat sunt din Platon, *Legile,* 904 c și urm. și 797 d. Vezi și nota 24 la capitolul de față și textul respectiv. (Remarca referitoare la obiectele rele poate fi interpretată ca o altă aluzie la dezvoltarea ciclică, discutată în nota 6 la capitolul 2, adică o aluzie la credința că în mod necesar sensul dezvoltării se va inversa și că lucrurile

vor începe cu necesitate să se îndrepte după ce lumea va fi atins punctul cel mai de jos al degradării.

*Dat fiind că interpretarea dată de mine teoriei platoniciene a schimbării și pasajelor din *Legile* a fost contestată, vreau să adaug aici câteva comentarii în plus, îndeosebi la pasajele 1) *Legile,* 904 c, f, și 2) 797 d.

1) Pasajul din *Legile,* 904 c, „cu atât este mai puțin însemnat declinul incipient al caracterului lor“ ar putea fi tradus mai literal prin „cu cât este mai puțin însemnată mișcarea incipientă *în jos* a caracterului lor“. Din context îmi pare că rezultă cu certitudine că Platon vrea să spună „a caracterului“ și nu *„în privința“* caracterului, deși și aceasta ar fi, evident, o traducere posibilă. (Ceea ce mă face să cred asta este nu numai contextul dramatic de până la 904 a, ci îndeosebi șirul *„kata ... kata ... katō“* care, în cadrul unui pasaj de mare forță expresivă, nu poate să nu coloreze semnificația cel puțin a celui de-al doilea *„kata“*.

2) Modul în care continuă acest pasaj *(Legile,* 798) e cât se poate de caracteristic. Legiuitorului i se cere „să născocească, prin orice mijloc ce-i stă la dispoziție, o metodă care să asigure statului său că întreg sufletul fiecăruia din cetățenii săi se va opune, din respect sau teamă, oricărei schimbări în vreunul din lucrurile statornicite din vechime“. (Platon vizează, explicit, și lucruri pe care alți legiuitori le consideră „ca ținând doar de amuzament“ — bunăoară schimbările în jocurile copiilor.)

3) În general, principalele dovezi în sprijinul interpretării date de mine teoriei platoniciene a schimbării — pe lângă numeroasele pasaje minore menționate în notele de la capitolul de față și de la cel precedent — se găsesc, firește, în pasajele istorice sau privitoare la evoluție din *toate* dialogurile ce conțin asemenea pasaje, îndeosebi *Republica* (declinul și prăbușirea statului după Vârsta de Aur, când era aproape perfect, descrise în Cărțile VIII și IX), *Omul politic* (teoria Vârstei de Aur și a declinului ei), *Legile* (povestea patriarhiei primitive și a cuceririi doriene și povestea declinului și prăbușirii Imperiului persan), *Timaios* (povestea evoluției prin degenerare, spusă de două ori, și povestea Vârstei de Aur a Atenei, continuată în *Critias*.)

La aceste dovezi trebuie adăugate frecventele referiri ale lui Platon la Hesiod, ca și faptul neîndoielnic că spiritul sintetic al lui Platon nu era mai puțin dornic decât cel al lui Empedocle (a cărui perioadă de vrajbă este cea de *acum*; cf. Aristotel, *De Gen. et Corr.*,

334 a, b) să plaseze destinele omului într-un cadru cosmic (*Omul politic, Timaios*).

4) Aș putea, în fine, să invoc anumite considerente psihologice generale. Pe de o parte, teama de inovație (ilustrată de numeroase pasaje din *Legile*, de ex. 758 c/d), iar pe de alta, idealizarea trecutului (așa cum se vede la Hesiod sau în mitul paradisului pierdut) sunt fenomene frecvente și izbitoare. Poate că n-ar fi o prea mare extravaganță ca ultima, sau chiar amândouă, să fie puse în legătură cu idealizarea propriei copilării — a casei natale, a părinților, și cu dorința nostalgică de întoarcere la aceste etape timpurii ale vieții, la obârșii. În Platon se găsesc numeroase pasaje în care el socotește de la sine înțeles că starea de lucruri originară sau natura inițială este o stare binecuvântată. Să amintim doar cuvântul lui Aristofan din *Banchetul*; aici se consideră de la sine înțeles că frământările și suferința legate de iubirea pătimașă capătă o explicație satisfăcătoare arătând că ele derivă din această nostalgie; și, tot așa, că sentimentul plăcerii sexuale poate fi explicat ca satisfacere a acestei nostalgii. Astfel, Platon spune despre Eros (*Banchetul*, 193 d): „El ... ne va întregi *în vechea alcătuire* (vezi și 191 d), ne va vindeca și ne va face neprihăniți și fericiți." Același gând străbate prin multe remarci, cum este următoarea din *Philebos* (16 c): „Oamenii din vechime ... erau mai buni decât noi cei de acum, și ... trăiau mai aproape de zei ..." Toate acestea trimit la ideea că starea noastră nefericită și neprihănită este o consecință a dezvoltării care ne face deosebiți de firea noastră originară — de Ideea noastră; și la ideea că dezvoltarea are loc de la o stare bună și neprihănită spre o stare în care bunătatea și neprihănirea sunt pierdute; ceea ce echivalează cu a gândi dezvoltarea ca pe o degradare crescândă. În aceeași viziune se înscrie și teoria platoniciană a *anamnezei* — teoria conform căreia orice cunoaștere este o re-cunoaștere sau o re-amintire a cunoașterii pe care am avut-o în trecutul nostru prenatal: în trecut sălășluiește nu numai tot ce-i bun, nobil și frumos, ci și toată înțelepciunea. Până și schimbarea sau mișcarea străveche este mai bună decât mișcarea secundară; căci despre ea se spune în *Legile* că este (895 b) „*punctul de plecare* al tuturor mișcărilor, *prima* care se ivește în lucrurile nemișcate ... mișcarea cea mai veche și mai viguroasă", în fine (966 e) „cel mai vechi și mai divin dintre lucruri" (Cf. nota 15–8) la capitolul 3.)

După cum am semnalat mai înainte (cf. îndeosebi nota 6 la capitolul 3), doctrina privind existența unei tendințe istorice și

cosmice spre degradare pare a se combina, la Platon, cu o doctrină a ciclurilor istorice și cosmice. (Perioada declinului face, probabil, parte din acest ciclu.)*

4 Cf. *Timaios,* 91 d – 92 b/c. Vezi și nota 6–7) la capitolul 3 și nota 11 la capitolul 11.

5 Vezi mai sus începutul capitolului 2 și nota 6–1) la capitolul 3. Nu e o simplă întâmplare că Platon menționează povestea „metalelor" din Hesiod atunci când expune propria sa teorie a decăderii istorice (*Rep.*, 546 e/547 a, îndeosebi notele 39 și 40 la capitolul 5); este clar că voia astfel să indice cât de bine se potrivește teoria sa cu cea a lui Hesiod și cum o explică pe aceasta.

6 Partea istorică a *Legilor* este cuprinsă în Cărțile III și IV (vezi nota 6–5) și 8) la capitolul 3). Cele două citate din text sunt de la începutul acestei părți, adică *Legile*, 676 a. Pentru pasajele paralele menționate, vezi *Republica*, 369 b și urm. („O cetate se naște...") și 545 d („În ce fel deci, Glaucon, se va schimba cetatea noastră ...").

Se spune adesea că *Legile* (și *Omul politic*) sunt mai puțin ostile democrației decât *Republica,* și trebuie admis că în ele tonul general al lui Platon este în fapt mai puțin ostil (lucru explicabil, pesemne, pria forța internă crescândă a democrației; vezi capitolul 10 și începutul capitolului 11). Însă singura concesie practică făcută în *Legile* democrației este că dregătorii se cere să fie aleși de către membrii clasei dominante (adică ai clasei militare); cum însă orice schimbare importantă în legile statului este oricum interzisă (cf., spre exemplu, citatele din nota 3 la capitolul de față), aceasta nu înseamnă prea mult. Tendința fundamentală rămâne prospartană, iar această tendință, după cum se vede în Aristotel, *Politica,* II, 6, 17 (1265 b), era compatibilă cu o așa-zisă constituție „mixtă". Dacă e vreo deosebire între dialogurile menționate, atunci, de fapt, Platon este în *Legile* mai ostil față de spiritul democrației, adică față de ideea libertății individului, decât fusese în *Republica*; cf. îndeosebi textul de la notele 32 și 33 la capitolul 6 (adică *Legile*, 739 c și urm.; 942 a și urm.) și cel de la notele 19–22 la capitolul 8 (adică *Legile*, 903 c – 909 a). Vezi și nota următoare.

7 Pare probabil că această dificultate de a explica prima schimbare (sau Căderea omului) l-a făcut în bună măsura pe Platon să modifice teoria sa a Ideilor, așa cum am menționat în nota 15–8) la capitolul 3; și anume, să transforme Ideile în cauze și puteri active, capabile să se amestece cu anumite alte Idei (cf. *Sofistul,* 252

c și urm.) și să respingă pe celelalte (*Sofistul*, 223 c), prefăcându-le astfel în ceva asemănător zeilor, pe când în *Republica* (cf. 380 d) îi pietrificase chiar și pe zei în ființe parmenidiene nemișcate și incapabile să producă mișcare. Un punct de cotitură important îl reprezintă, pesemne, *Sofistul*, 248 e – 249 c (să se observe în special faptul că aici Ideea de mișcare nu este în repaus). Transformarea pare să rezolve în același timp dificultatea așa-numitului „al treilea om" ; căci dacă Formele sunt, ca în *Timaios*, tați, atunci nu mai este nevoie de un „al treilea om" pentru a explica asemănarea dintre ele și odraslele lor.

Privitor la relația în care stă *Republica* cu *Omul politic* și cu *Legile*, cred că încercarea lui Platon din ultimele două dialoguri de a împinge din ce în ce mai în urmă originea societății omenești este legată și ea de dificultățile inerente problemei primei schimbări. În *Republica*, 546 a, se spune clar că este greu de conceput cum poate să survină o schimbare în cetatea perfectă; încercarea făcută de Platon în *Republica* de a rezolva această dificultate va fi discutată în capitolul următor (cf. textul de la notele 37–40 la capitolul 5). În *Omul politic*, Platon adoptă teoria unei catastrofe cosmice care produce schimbarea de la semicercul (empedoclean) al iubirii la perioada de acum, a semicercului vrajbei. Această idee pare a fi fost abandonată în *Timaios*, pentru a fi înlocuită printr-o teorie (păstrată în *Legile*) a unor catastrofe mai mici, cum ar fi inundațiile, care pot să nimicească civilizații fără a afecta, pare-se, mersul universului. (E posibil ca această soluție a problemei să-i fi fost sugerată lui Platon de faptul că în anii 373–372 a. Chr. străvechea cetate Helike a fost distrusă de un cutremur și o inundație.) Forma cea mai timpurie a societății, deplasată în *Republica* doar cu un pas în urma statului spartan încă existent, este împinsă înapoi spre un trecut din ce în ce mai îndepărtat. Deși Platon continuă să creadă că prima întocmire nu putea fi decât cea mai bună cetate, el vorbește acum despre societăți anterioare acestei prime întocmiri, adică despre societățile nomade, ale „păstorilor din munți". (Cf. îndeosebi nota 32 la capitolul de față.)

8 Citatul e din Marx-Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, Ed. Politică, București, 1958, p. 466.

9 Citatul e din comentariile lui J. Adam la Cartea VIII a *Republicii*; vezi ediția sa, vol. II, 198 nota la 544 a 3.

10 Cf. *Republica,* 544 c.

11–1) Contrar tezei mele că Platon, asemenea multor sociologi moderni de după Comte, încearcă să schițeze stadiile tipice ale dezvoltării sociale, majoritatea criticilor consideră povestea lui Platon ca nefiind decât o prezentare oarecum dramatică a unei clasificări pur logice a constituțiilor. Acest punct de vedere vine însă în contradicție nu numai cu ceea ce spune Platon (cf. nota lui Adam la *Rep.,* 544 c 19, *op. cit.*, vol. II, 199), ci este în dezacord și cu întregul spirit al logicii lui Platon, conform căruia esența unui lucru trebuie înțeleasă prin prisma naturii sale originare, adică a originii sale istorice. Și nu trebuie să uităm că el folosește același cuvânt, „gen", atât pentru clasă în sens logic, cât și pentru rasă în sens biologic. „Genul" logic este încă identic cu „rasa" în sensul de „vlăstar al aceluiași părinte". (Legat de aceasta, cf. notele 15–20 la capitolul 3, împreună cu textul respectiv, precum și notele 23–24 la capitolul 5, împreună cu textul, unde se discută despre echivalările *natură = origine = rasă.*) Avem, așadar, toate motivele de a lua la propriu ceea ce spune Platon; căci chiar dacă Adam ar avea dreptate atunci când spune (*loc. cit.)* că Platon urmărește să ofere o „ordine logică", această ordine ar fi pentru el în același timp cea a unei dezvoltări istorice tipice. Observația lui Adam (*loc. cit.)* că ordinea „e determinată cu precădere de considerații psihologice și nu logice" se întoarce, cred, împotriva lui. Pentru că el însuși arată (de exemplu, în *op. cit.*, vol. II, 195, nota la 543 a și urm.) că Platon „păstrează tot timpul... analogia dintre suflet și cetate". Conform teoriei politice platoniciene a sufletului (despre care vom vorbi în capitolul următor), istoria psihologică trebuie să meargă în paralel cu istoria socială, iar pretinsa opoziție dintre considerațiile psihologice și cele istorice dispare, oferind un argument în plus interpretării noastre.

2) Exact la fel s-ar putea replica dacă cineva ar susține că ordinea platoniciană a închegărilor politice nu este, în fundamentul ei, logică, ci etică; pentru că ordinea etică (și la fel și cea estetică) se confundă, în filozofia lui Platon, cu ordinea istorică. Am putea remarca, legat de aceasta, că viziunea istoricistă oferă lui Platon un fundal teoretic pentru eudemonismul socratic, adică pentru teoria că virtutea și fericirea sunt identice. Această teorie este dezvoltată, în *Republica* (cf. îndeosebi 580 b), sub forma doctrinei că virtutea și fericirea, sau viciul și nefericirea, sunt proporțio-

nale; și nici n-ar avea cum să nu fie astfel, dacă virtutea unui om ca și fericirea lui se măsoară prin gradul asemănării sale cu natura noastră originară neprihănită — cu Ideea perfectă de om. (Faptul că teoria sa duce, sub acest aspect, la o justificare teoretică a unei aparent paradoxale doctrine socratice e posibil să fi contribuit la dobândirea de către Platon a convingerii că el nu făcea decât să expună adevăratul crez socratic; vezi textul de la notele 56/57 la capitolul 10.)

3) Rousseau a preluat clasificarea platoniciană a instituțiilor. (*Contractul social,* Cartea II, cap. VII, Cartea III, cap. III și urm., cf. și cap. X.) Se pare însă că el nu a fost influențat în mod direct de Platon atunci când a resuscitat ideea platoniciană a unei societăți primitive (cf. nota 1 la capitolul 6 și nota 14 la capitolul 9); un produs direct al Renașterii platoniciene din Italia a fost însă extrem de influenta *Arcadia* a lui Sanazzaro, care reînvie ideea lui Platon despre o neprihănită societate primitivă de păstori munteni greci (dorieni). (Referitor la această idee a lui Platon, cf. textul de la nota 32 la capitolul de față.) Astfel, *Romantismul* (cf. și capitolul 9) este, istoricește, într-adevăr, un vlăstar al platonismului.

4) E foarte greu de spus cât de mult a fost influențat istoricismul modern al lui Comte și Mill și cel al lui Hegel și Marx de istoricismul teist din lucrarea lui Giambattista Vico *Noua știință* (1725): Vico însuși a fost neîndoielnic influențat de Platon ca și de *De Civitate Dei* a Sf. Augustin și de *Discursurile către Liviu* ale lui Machiavelli. Asemenea lui Platon (cf. cap. 5), Vico identifica „natura“ lucrului cu „originea“ sa (cf. *Opere,* ed. a 2-a a lui Ferrari, 1852–4, vol. 5, p. 99); și credea că toate națiunile parcurg cu necesitate aceeași traiectorie a dezvoltării, conform unei unice legi universale. Se poate spune, deci, despre „națiunile“ lui (ca și despre cele ale lui Hegel), că reprezintă una din verigile de legătură între „Cetățile“ lui Platon și „Civilizațiile“ lui Toynbee.

12 Cf. *Republica,* 549 c/d; următoarele citate sunt din aceeași lucrare, 550 d–e și, mai departe, 551 a/b.

13 Cf. *op. cit.*, 556 e. (Acest pasaj trebuie comparat cu Tucidide, III, 82–4, citat în capitolul 10, textul de la nota 12.) Următorul citat este din *op. cit.*, 557 a.

14 Pentru programul democratic al lui Pericle, vezi textul de la nota 31, capitolul 10, nota 17 la capitolul 6 și nota 34 la capitolul 10.

15 J. Adam în ediția sa a *Republicii* lui Platon, vol. II, 240, nota la 559 d 22 (sublinierea din citatul al doilea îmi aparține). Adam admite că „tabloul e fără îndoială întru câtva exagerat"; dar dă îndeajuns de înțeles că îl consideră, în esență, adevărat „pentru toate timpurile".

16 Adam, *loc. cit.*

17 Acest citat este din *Republica,* 560 d; iar următoarele două, din aceeași lucrare, 563 a–b și d. (Vezi și nota lui Adam la 563 d 25.) Este semnificativ că Platon apelează aici la instituția proprietății private, aspru atacată în alte părți ale *Republicii,* ca la un incontestabil principiu de justiție. Se pare că atunci când proprietatea cumpărată e un sclav, apelul la un drept legitim nu-i de lepădat.

O altă învinuire adusă democrației este că ea „calcă în picioare" principiul educațional conform căruia nimeni „nu ar putea cu nici un chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul când, copil fiind, nu ar avea parte de jocuri nobile". (*Rep.*, 558 b[a]; cf. nota 68 la capitolul 10.) Vezi și atacurile la adresa egalitarismului citate în nota 14 la capitolul 6.

*Privitor la atitudinea lui Socrate față de tinerii cu care se însoțea, vezi majoritatea dialogurilor mai timpurii, dar și *Phaidon,* unde este descris „felul plăcut, blând și respectuos în care el asculta criticile tânărului". Cât privește atitudinea diferită a lui Platon, vezi textul de la notele 19–21 la capitolul 7; vezi și excelentele prelegeri ale lui H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (1945), îndeosebi p. 70 și 79 (despre *Parmenide* 135 c–d) și cf. notele 18–21 la capitolul 7, și textul respectiv.*

18 Despre sclavie (vezi nota precedentă) și despre mișcarea antisclavagistă din Atena vom mai vorbi în capitolele 5 (nota 13 și textul respectiv), 10 și 11; vezi și nota 29 la capitolul de față. Asemenea lui Platon, Aristotel (de exemplu, în *Pol.*, 1313 b 11,1319 b 20; și în *Constituția Atenei*, 59, 5) oferă mărturii privitor la atitudinea îngăduitoare față de sclavi; la fel și Pseudo-Xenofon (cf. a sa *Const. Atenei,* I, 10 și urm.).

19 Cf. *Republica,* 577 a și urm., vezi notele lui Adam la 577 a 5 și b 12 (*op. cit.*, vol. II, 332 și urm.).

---

[a] În versiunea românească a *Republicii* lui Platon (Ed. Științifică, București, 1986), ultima parte a pasajului sună așa: „copil fiind, nu s-ar juca înconjurat de lucruri frumoase". *(N. t.)*

20 *Republica,* 566 e; cf. nota 63 la capitolul 10.

21 Cf. *Omul politic,* 301 c/d. Deși Platon distinge aici șase tipuri de state degenerate, el nu introduce nici un termen nou; denumirile de „monarhie" (sau „regat") și „aristocrație" sunt folosite în *Republica* (445 d) pentru însuși statul ideal, și nu pentru formele relativ bune de state degenerate, ca în *Omul politic.*

22 *Republica,* 544 d.

23 Cf. *Omul politic,* 297 c/d „Fiind, după părerea noastră, doar o singură formă de guvernare adevărată, formă pe care am prezentat-o deja,... celelalte (care sunt doar „imitații" ale ei; cf. 297 b/c) trebuie să se salveze doar folosindu-se de prescripțiile acesteia." (Cf. nota 3 la capitolul de față și nota 18 la capitolul 7.) „Nimeni... să nu îndrăznească să întreprindă ceva împotriva legilor, iar cel care ar îndrăzni să fie pedepsit cu moartea și cu toate pedepsele extreme. Și aceasta este ceea ce avem mai drept și mai frumos, luat în al doilea rând." (Privitor la originea legilor, cf. nota 22 (1, a) la capitolul de față și nota 17–2) la capitolul 3.) Iar la 300 e/301 a și urm., citim: „Astfel de guvernări (inferioare — *N. t.*)... trebuie ca, dacă vor să imite cât se poate mai bine acea guvernare adevărată..., să nu întreprindă nimic dincolo de reglementările scrise și de obiceiurile străbune... Când cei bogați imită constituția adevărată numim acest fel de guvernare aristocrație; când însă nu țin cont de legi (străbune): oligarhie" etc. Să se observe că nu legalitatea sau lipsa de legalitate privite abstract reprezintă aici criteriul clasificării, ci păstrarea instituțiilor străbune ale statului originar sau perfect. (Aceasta contrastează cu Aristotel, *Politica,* 1292 a, unde principala distincție este cea între „supremația *legii*" sau, de exemplu, cea a *gloatei*.)

24 Pasajul *Legile,* 709 e – 714 a cuprinde mai multe aluzii la *Omul politic*: de exemplu, 710 d–e, unde, urmându-l pe Herodot III, 80–82, este adoptat ca principiu de clasificare *numărul cârmuitorilor*: enumerările formelor de guvernare din 712 c și d; și 713 b și urm., adică mitul statului perfect din vremea lui Cronos, „ale cărui imitații sunt cele mai bune state de acum". Având în vedere aceste aluzii, îmi pare aproape sigur că Platon dorea ca teoria sa, după care tirania se potrivește pentru experimentele utopice, să fie înțeleasă ca un fel de continuare a poveștii din *Omul politic* (iar prin aceasta, și a celei din *Republica*). Citatele din acest alineat sunt din *Legile,* 709 e și 710 c/d; „remarca din *Legile* citată mai sus" este 797 d, reprodusă în textul de la nota 3 la capitolul de față. (Sunt

de acord cu ceea ce spune E. B. England în nota sa la acest pasaj, din ediția scoasă de el a *Legilor* (*The Laws of Plato*, 1921, vol. II, 258), anume că în concepția lui Platon *„schimbarea dăunează* puterii... oricărui lucru", deci și puterii răului; nu sunt însă de acord cu afirmația sa că „schimbarea *de la* rău" la bine este o excepție prea evidentă pentru a avea nevoie să fie menționată; ea *nu* este evidentă din punctul de vedere al doctrinei lui Platon privind caracterul nefast al schimbării. (Vezi și nota următoare.)

25 Cf. *Legile*, 676 b/c (cf. 676 a, citat în textul de la nota 6). În pofida doctrinei platoniciene după care „schimbarea dăunează" (cf. finalul notei precedente), E. B. England interpretează aceste pasaje privitoare la schimbare și revoluție dându-le o semnificație optimistă sau progresistă. El sugerează că obiectul cercetării platoniciene este „ceea ce am putea numi « secretul vitalității politice ». (Cf. *op. cit.*, vol. I, 344.) Iar pasajul privitor la căutarea adevăratei cauze a schimbării (dăunătoare) ar reprezenta o cercetare a „cauzei și naturii *adevăratei dezvoltări* a statului, adică a *progresului său spre perfecțiune*" (subl. îi aparține; cf. vol. I, 345). Această interpretare nu poate fi corectă, pentru că pasajul pe care-l are în vedere reprezintă introducerea la o poveste despre declinul politic; ea arată însă în ce măsură tendința de a-l idealiza pe Platon și de a-l prezenta ca pe un adept al progresului îl poate orbi chiar și pe un critic de talia lui England față de un fapt constatat de el însuși, și anume că Platon considera schimbarea ca fiind dăunătoare.

26 Cf. *Republica,* 545 d (vezi și pasajul paralel 465 b). Următorul citat este din *Legile* 683 e. (Adam, în ediția sa a *Republicii,* vol. II, 203, nota la 545 d 21, se referă la acest pasaj din *Legile*.) England, în ediția sa a *Legilor*, vol. I, 360 și urm., nota la 683 e 5, menționează *Republica,* 609 a, însă nu menționează nici 545 d, nici 465 b, și face ipoteza că referirea e „la o discuție *anterioară* sau la una consemnată într-un dialog pierdut". Nu văd de ce Platon n-ar fi putut face aluzie la *Republica,* uzând de ficțiunea că unele din temele ei au fost discutate de interlocutorii prezenți. După cum spune Cornford, în ultimul grup de dialoguri ale lui Platon nu există „nici un motiv de a întreține iluzia că convorbirea a avut realmente loc"; el are dreptate și atunci când spune că Platon „n-a fost sclavul propriilor sale ficțiuni". (Cf. Cornford, *Plato's Cosmology,* pp. 5 și 4.) Legea platoniciană a revoluțiilor a fost redesco-

perită, fără referire la Platon, de către V. Pareto; cf. lucrarea sa *Tratat de sociologie generală*, § 2054, 2057, 2058. (În finalul § 2055 există și o teorie a opririi istoriei.) Rousseau a redescoperit și el această lege. (*Contractul social*, Cartea III, cap. X.)

27–1) Poate că merită observat că trăsăturile voit nonistorice ale statului ideal, îndeosebi cârmuirea lui de către filozofi, nu sunt menționate de Platon în rezumatul de la începutul lui *Timaios* și că în Cartea VIII a *Republicii* el presupune despre cârmuitorii statului ideal că nu sunt versați în misticismul pitagoreic al numerelor, cf. *Republica*, 546 c/d, unde se spune despre cârmuitori că sunt neștiutori ai acestor lucruri. (Cf. și remarca *Rep.*, 543 d/544 a, după care statul ideal din Cartea VIII poate fi și el întrecut, și anume, după cum spune Adam, de către cetatea din Cărțile V–VII — cetatea ideală din cer.)

În cartea sa *Plato's Cosmology*, pp. 6 și urm., Cornford reconstruiește liniamentele și conținutul trilogiei platoniciene neterminate *Timaios–Critias-Hermocrates* și arată cum se leagă acestea cu părțile istorice din *Legile* (Cartea III). Această reconstrucție reprezintă, cred, o valoroasă coroborare a Teoriei mele că viziunea lui Platon asupra lumii a fost funciarmente istorică și că preocuparea sa pentru felul „cum ea a apărut" (și cum degenerează) se leagă la el de teoria Ideilor și chiar se sprijină pe aceasta. Iar dacă așa stau lucrurile, n-avem nici un motiv să presupunem despre cărțile târzii ale *Republicii* că „au pornit de la întrebarea cum ar putea ea (cetatea — K.P.) să fie realizată în *viitor* și au schițat declinul ei posibil prin forme inferioare ale politicii" (Cornford, *op. cit.*, 6; subliniat de mine); ci trebuie să privim Cărțile VIII și IX ale *Republicii*, dat fiind paralelismul strâns dintre ele și Cartea III a *Legilor*, ca pe o schiță istorică simplificată a declinului real al cetății ideale din *trecut* și ca pe o explicație a originii statelor existente, analoagă marelui obiectiv ce și l-a propus Platon în *Timaios*, în trilogia neterminată și în *Legile*.

2) Legat de remarca mea, făcută mai departe în același alineat, că Platon „știa desigur că nu dispune de datele necesare", vezi, de exemplu, *Legile*, 683 d și nota lui England la 683 d 2.

3) La remarca mea, făcută și mai jos în cuprinsul alineatului, că Platon a recunoscut societățile cretană și spartană ca pe niște forme pietrificate sau *încremenite* (și la remarca din alineatul următor, că statul ideal al lui Platon este nu numai un stat de clasă, ci

și unul de *castă*) se pot adăuga următoarele. (Cf. și nota 20 la capitolul de față și 24 la capitolul 10.)

În *Legile*, 797 d (în introducerea la „declarația importantă“, cum îi spune England, citată în textul de la nota 3 la capitolul de față), Platon dă de înțeles cum nu se poate mai clar că interlocutorii săi cretan și spartan sunt conștienți de caracterul „încremenit“ al instituțiilor lor sociale; Clinias, interlocutorul cretan, subliniază că e dornic să asculte orice apărare a caracterului arhaic al unui stat. Ceva mai departe (799 a), și în același context, se face o referire directă la metoda egipteană de oprire a evoluției instituțiilor, ceea ce reprezintă în mod sigur un indiciu clar că Platon recunoaște în Creta și Sparta o tendință paralelă celei din Egipt, și anume de a împiedica orice schimbare socială.

În acest context îmi pare important un pasaj din *Timaios* (vezi îndeosebi 24 a–b). Platon încearcă în el să arate a) că o împărțire în clase foarte asemănătoare celei din *Republica* a fost statornicită în Atena într-o perioadă străveche a dezvoltării ei preistorice și b) că aceste instituții erau strâns înrudite cu sistemul de caste din Egipt (despre ale cărui instituții de castă încremenite Platon presupune că au derivat din străvechiul stat atenian). Astfel, Platon recunoaște el însuși, implicit, că statul ideal, străvechi și perfect din *Republica* este un stat de castă. Este interesant că primul comentator al dialogului *Timaios*, Crantor, relatează, la numai două generații după Platon, că acesta a fost acuzat că se abate de la tradiția ateniană și că devine discipol al egiptenilor. (Cf. Gomperz, *Gânditorii greci*, ed. germană, II, 476.) Crantor face, pesemne, aluzie la Isocrate, *Busiris*, 8, pasajul citat în nota 3 la capitolul 13.

Privitor la problema castelor în *Republica*, vezi în plus notele 31 și 32 (1, d) la capitolul de față, nota 40 la capitolul 6 și notele 11–14 la capitolul 8. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, pp. 269 și urm. se împotrivește energic părerii că Platon ar fi preconizat un stat cu caste.

28 Cf. *Republica*, 416 a. Problema este examinată mai pe larg în capitolul de față, textul de la nota 35. (Pentru problema castei, menționată în alineatul următor, vezi notele 27–3) și 31 la capitolul de față.)

29 Privitor la sfatul dat de Platon împotriva legiferării destinate oamenilor de rând cu „vulgarele lor certuri de piață“ etc., vezi *Republica*, 425 b – 427 a/b; în special 425 d–e și 427 a. Aceste pa-

saje atacă, firește, democrația ateniană și întreaga legislație „graduală“ în sensul capitolului 9. *Cornford observă și el în *The Republic of Plato* (1941) că lucrurile stau așa; el scrie, într-o notă la un pasaj în care Platon recomandă ingineria utopică (este vorba de *Republica* 500 d și urm., unde se recomandă „curățirea terenului“ și un radicalism romantic; cf. nota 12 la capitolul 9 și textul respectiv): „Observați contrastul cu reforma concepută prin succesive îndreptări parțiale, satirizată în 425 e...“ Lui Cornford nu par să-i fie pe plac reformele graduale, ci preferă metodele lui Platon; interpretările date de el și de mine intențiilor lui Platon par însă să coincidă.*

Cele patru citate care urmează în același alineat sunt din *Republica,* 371 d/e; 463 a–b („mântuitori“ și „ajutoare“); 549 a; și 471 b/c. Adam comentează (*op. cit.,* vol. I, 97, nota la 371 e 32): „Platon nu admite în cetatea sa munca de sclav, decât eventual în persoana unor barbari.“ Sunt de acord că Platon se opune în *Republica* (469 b–c) transformării în sclavi a prizonierilor de război greci; în schimb încurajează (471 b–c) înrobirea barbarilor de către greci și în special de către cetățenii statului său ideal. (Aceasta pare a fi și opinia lui Tarn; cf. nota 13–2) la capitolul 15.) Altminteri, Platon a atacat vehement mișcarea ateniană împotriva sclaviei și a insistat asupra drepturilor legale de proprietate când proprietatea în cauză era un sclav (cf. textul la notele 17 și 18 la capitolul de față). După cum rezultă și din cel de-al treilea citat (din *Republica,* 548 e/549 a) din alineatul la care este atașată această notă, el în cetatea sa ideală *nu* abolește sclavia. (Vezi și *Rep.,* 590 c/d, unde susține că cei necioplíți și vulgari ar trebui să fie sclavii omului celui mai bun.) A. E. Taylor greșește, așadar, atunci când susține, în două rânduri (în cartea sa *Plato,* 1908 și 1914, pp. 197 și 118), că Platon preconizează în mod implicit „să nu existe în comunitate o clasă de sclavi“. Pentru opinii similare enunțate de Taylor în *Plato: The Man and His Work* (1926), cf. finalul notei 27 la capitolul de față.

Felul cum tratează Platon sclavia în *Omul politic* ne poate ajuta, cred, mult în elucidarea atitudinii sale din *Republica.* Pentru că nici aici el nu vorbește mult despre sclavi, deși e evident că presupune existența lor în statul pe care-l proiectează. (Vezi remarca sa caracteristică, 289 b/c, că „despre posesia de animale domestice, cu excepția sclavilor“ a fost deja vorba mai înainte; și remarca

aproape la fel de caracteristică, 309 a, că „pe cei ce se învârt în neștiință și... în mare josnicie ea (arta regală — K.P.) îi leagă la jugul sclaviei". Motivul pentru care Platon nu spune foarte multe despre sclavi rezultă foarte clar din 289 c și urm., în special din 289 d/e. El nu vede o mare deosebire între „sclavi și alți slujitori", cum ar fi lucrătorii necalificați, meșteșugarii, negustorii (într-un cuvânt, toate persoanele „banausice" care câștigă bani; cf. nota 4 la capitolul 11); singura deosebire dintre sclavi și ceilalți este că primii sunt „slujitori dobândiți prin cumpărare". Cu alte cuvinte, Platon se vede pe sine atât de mult deasupra celor de obârșie umilă încât socotește că nu merită să-și dea osteneala cu distincții fără însemnătate. Toate acestea seamănă foarte mult cu *Republica,* fiind doar un pic mai răspicat spuse. (Vezi și nota 57–2) la capitolul 8.)

Pentru felul cum Platon tratează sclavia în *Legile,* vezi îndeosebi G. R. Morrow, „Plato and Greek Slavery" (în *Mind*, N.S., vol. 48, 186–201; vezi și p. 402), articol ce cuprinde o excelentă privire critică asupra acestei chestiuni și ajunge la o concluzie foarte justă; după părerea mea, autorul manifestă totuși o oarecare părtinire în favoarea lui Platon. (Articolul, cred eu, nu subliniază îndeajuns faptul că pe vremea lui Platon mișcarea împotriva sclaviei se afirmase considerabil; cf. nota 13 la capitolul 5.)

30 Citatul e din rezumatul făcut de Platon *Republicii* în *Timaios* (18 c/d). Legat de remarca după care comunitatea sugerată a femeilor și copiilor nu era o noutate, cf. ediția Adam a *Republicii lui Platon,* vol. I, p. 292 (nota la 457 b și urm.) și p. 308 (nota la 463 c 17), precum și pp. 345–355, în special 354; legat de elementul pitagoreic din comunismul lui Platon, cf. *op. cit,* p. 199, nota la 416 d 22. (Privitor la metalele prețioase, vezi nota 24 la capitolul 10. Privitor la mesele comune, vezi nota 34 la capitolul 6; iar în ce privește principiul comunist la Platon și la succesorii săi, nota 29–2) la capitolul 5 și pasajele menționate acolo.)

31 Pasajul citat este din *Republica,* 434 b/c. Platon pregetă mult înainte de a se pronunța pentru un stat cu caste. Am în vedere nu numai „lunga prefață" la pasajul respectiv (despre care voi discuta în capitolul 6; cf. notele 24 și 40 la acel capitol); pentru că atunci când abordează pentru prima dată aceste chestiuni, în 415 a și urm., el vorbește ca și cum ar fi îngăduită o ridicare din clasele inferioare spre cele superioare, cu condiția ca în clasele inferioare să se nască „vreun copil având în el aur sau argint" (415 c), adică având

sângele și virtuțile clasei superioare. Dar în 434 b–d și, mai clar încă, în 547 a, această permisiune este în fapt retrasă; iar în 547 a *orice* amestec de metale este declarat o impuritate ce nu poate fi decât fatală statului. Vezi și textul de la notele 11–14 la capitolul 8 (și nota 27–3) la capitolul de față).

32 Cf. *Omul politic,* 271 e. Pasajele din *Legile* despre străvechii păstori nomazi și despre patriarhii lor sunt 677 e – 680 e. Pasajul citat este din *Legile,* 680 e. Următorul pasaj citat este din *Republica,* 440 d. Poate că e necesară adăugarea unor comentarii la anumite remarci făcute în alineatul de care ține nota.

1) În text se spune că Platon nu explică foarte clar cum s-a produs „colonizarea". Atât în *Legile,* cât și în *Republica* aflăm mai întâi (vezi mai jos a) și c)) despre un fel de înțelegere sau contract social (privitor la contractul social, cf. nota 29 la capitolul 5 și notele 43–54 la capitolul 6, și textul respectiv), iar mai târziu (vezi mai jos b) și c)) despre o subjugare cu forța.

a) În *Legile,* diferite triburi de păstori munteni se stabilesc după ce s-au unit formând cete mai mari de războinici ale căror legi sunt rezultatul unei înțelegeri sau al unui contract întocmit de arbitri învestiți cu puteri regale (681 b și c/d; privitor la ordinea legilor, descrisă în 681 b, cf. nota 17–2) la capitolul 3). În continuare însă Platon devine evaziv. În loc să descrie cum se stabilesc aceste cete în Grecia și cum are loc întemeierea cetăților grecești, el trece la povestea homerică a întemeierii Troiei și la războiul troian. De acolo, spune Platon, aheenii s-au întors sub numele de dorieni, „iar restul povestirii... face parte din istoria lacedemoniană" (682 e) „pentru că am ajuns la colonizarea Lacedemoniei" (682 e/683 a). Până aici n-am aflat nimic despre modul în care a avut loc această colonizare, și iată că intervine o a doua digresiune (Platon însuși spune despre argumentarea din această parte a dialogului că e „dezlânată"), pentru ca finalmente (în 683 c/d) să ajungem la „aluzia" menționată în text; vezi b).

b) Formularea din text, că ni se dă de înțeles că „așezarea" dorienilor în Pelopones a fost de fapt o subjugare violentă, se referă la *Legile* (683 c/d), unde Platon inserează primele sale remarci istorice despre Sparta. El spune că începe cu o epocă în care întreg Peloponesul era „practic subjugat" de dorieni. În *Menexenos* (a cărui autenticitate e greu de pus la îndoială; cf. nota 35 la capitolul 10) există, la 245 c, o aluzie la faptul că peloponesienii erau „veniți din afară" (cum spune Grote în cartea sa *Plato,* III, p. 5).

c) În *Republica* (369 b) cetatea este întemeiată de lucrători cu gândul la avantajele pe care le oferă diviziunea muncii și cooperarea, în conformitate cu teoria contractualistă.

d) Mai departe însă (în *Rep.,* 415 d/e; vezi citatul din text) ni se oferă o descriere a invaziei victorioase a unei clase de războinici de obârșie oarecum misterioasă — „cei iviți de sub pământ". Pasajul decisiv al acestei descrieri spune că acești „fii ai gliei" sunt nevoiți să caute locul cel mai potrivit unde să se încartiruiască și (zice Platon literalmente) „să-i țină în frâu pe cei dinăuntru", adică pe cei aflați deja în cetate, pe *localnici.*

e) În *Omul politic* (271 a și urm.) acești „fii ai gliei" sunt identificați cu păstorii munteni veniți foarte de timpuriu, în perioada de dinaintea colonizării descrise. Cf. și aluzia la cosașii (greierii) autohtoni, din *Banchetul,* 191 b; cf. nota 6–4) la capitolul 3, și 11–2) la capitolul 8.

f) În rezumat, se pare că Platon avea o idee destul de clară despre cucerirea doriană, pe care, din motive evidente, prefera s-o învăluie în mister. Se pare, de asemenea, că exista o tradiție conform căreia cetele de războinici erau de obârșie nomadă.

2) În sprijinul remarcii făcute mai departe în textul acestui alineat, privind faptul că Platon subliniază necontenit că *ocârmuirea este păstorire,* pot fi invocate, de exemplu, următoarele pasaje: *Republica,* 343 b, unde ideea apare pentru prima dată; 345 c și urm., unde, sub forma parabolei bunului păstor, ea devine una din temele centrale ale cercetării; 375 a – 376 b, 404 a, 440 d, 451 b–e, 459 a – 460 c și 466 c–d (pasaj citat în nota 30 la capitolul 5), unde auxiliarii sunt asemuiți câinilor de pază și unde creșterea și educarea lor sunt discutate în consecință; 416 a și urm., unde apare problema lupilor din afara și dinăuntrul statului; cf. și *Omul politic,* unde ideea este continuată pe mai multe pagini, în special 261 d–276 d. Cât privește *Legile,* pot face trimitere la pasajul 694 e, unde Platon spune despre Cirus că a dobândit pentru fiii săi „vite și oi și multe cirezi de oameni și alte animale". (Cf. și *Legile,* 735, și *Theait.*, 174 d.)

3) Legat de toate acestea, cf. și A. J. Toynbee, *A Study of History,* în special vol. III, p. 32 (n. 1), unde este citată cartea lui A. H. Lybyer *The Government of the Ottoman Empire* etc., apoi p. 33 (n. 2) și 50–100; vezi îndeosebi remarca sa privitoare la nomazii cuceritori (p. 22) și la „câinii de pază umani" ai lui Platon (p. 94,

n. 2). Ideile sclipitoare ale lui Toynbee au fost pentru mine un important stimulent; am fost puternic încurajat de numeroase remarci ale sale în care văd coroborări ale interpretărilor mele și pe care pot să le prețuiesc cu atât mai mult, cu cât presupozițiile mele fundamentale par a fi în dezacord cu cele ale lui Toynbee. Datorez lui Toynbee și un număr de termeni folosiți în textul meu, cum ar fi cei de „vite omenești", „cireada de oameni" și „câine de pază uman".

Cartea lui Toynbee *A Study of History* este, din punctul meu de vedere, un model de ceea ce eu numesc istoricism; nu-i nevoie să adaug prea multe la această categorisire pentru a evidenția dezacordul dintre noi; despre un număr de dezacorduri cu caracter mai particular voi vorbi în diferite locuri (cf. notele 43 și 45–2) la capitolul de față, notele 7 și 8 la capitolul 10, și capitolul 24; vezi și critica mea la adresa lui Toynbee în capitolul 24 și în lucrarea *The Poverty of Historicism, Economica,* N.S., vol. XII, 1945, pp. 70 și urm.). Cartea sa cuprinde însă o mulțime de idei interesante și stimulative. Ca privire la Platon, Toynbee subliniază un număr de aspecte într-un mod la care aș putea subscrie, în particular că statul ideal al lui Platon este inspirat de propria sa experiență a revoluțiilor sociale și de dorința sa de a bloca orice schimbare și că este un fel de Spartă încremenită (Sparta reală fiind, de altminteri, ea însăși încremenită). În ciuda acestor câteva puncte de concordanță, între vederile lui Toynbee și ale mele există un dezacord fundamental chiar și în modul de a-l interpreta pe Platon. Toynbee privește statul ideal al lui Platon ca pe o utopie (reacționară) tipică, pe când eu îl interpretez în cea mai mare parte, legat de ceea ce consider a fi teoria platoniciană generală a schimbării, drept o încercare de refacere a unei forme primitive de societate. Nu cred, tot așa, că Toynbee ar fi de acord cu interpretarea dată de mine poveștii platoniciene despre perioada de dinaintea colonizării și despre colonizarea însăși, interpretare schițată în această notă și în text; pentru că Toynbee spune (*op. cit.*, vol. III, 80) că „societatea spartană n-a fost de origine nomadă". El subliniază apăsat (*op. cit.*, III, 50 și urm.) caracterul specific al societății spartane, care, spune el, a fost oprită în dezvoltarea sa grație unui efort supraomenesc de a stăpâni „cireada omenească". Eu cred însă că această subliniere a situației specifice a Spartei îngreunează înțelegerea similitudinilor dintre instituțiile Spartei și cele ale Cretei, similitudini pe care Platon le găsea atât de izbitoare

(*Rep.*, 544 c; *Legile*, 683 a). Acestea pot fi explicate, cred, numai ca forme încremenite ale unor străvechi instituții tribale, care trebuie să fi fost considerabil mai vechi decât eforturile spartanilor din cel de-al doilea război messenian (cca 650–620 a. Chr.; cf. Toynbee, *op. cit.*, III, 53). Întrucât condițiile supraviețuirii acestor instituții au fost atât de diferite în cele două țări, similitudinea lor constituie un argument puternic în favoarea primitivității lor și împotriva explicării lor printr-un factor ce se întâlnește numai la una din ele.

*Privitor la problema colonizării doriene, vezi și R. Eisler în *Caucasia*, vol. V, 1928, îndeosebi p. 113, nota 84, unde termenul „hellenues" este tradus prin „colonizatori", iar „greci" prin „crescători de vite" sau „nomazi". Același autor a arătat (*Orphisch–Dionysische Mysteriengedanken*, 1925, p. 58, nota 2) că ideea zeului-păstor este de origine orfică. În același loc sunt menționați câinii de pază ai zeului (*Domini Canes*).*

33 Faptul că în statul lui Platon educația este un privilegiu de clasă a fost pierdut din vedere de anumiți teoreticieni ai educației entuziaști care-l creditează pe Platon cu ideea de a fi vrut să facă educația independentă de mijloacele financiare; ei nu observă că răul rezidă în privilegiul de clasă ca atare, fiind relativ neimportant dacă acest privilegiu se întemeiază pe resurse bănești sau pe vreun alt criteriu prin care se determină apartenența la clasa dominantă. Cf. notele 12 și 13 la capitolul 7 și textul respectiv. Privitor la portul de arme, vezi și *Legile*, 753 b.

34 Cf. *Republica*, 460 c. (Vezi și nota 31 la capitolul de față.) Privitor la recomandarea de către Platon a infanticidului, vezi Adam, *op. cit.*, vol. I, p. 299, nota la 460 c 18 și p. 357 și urm. Deși subliniază că Platon s-a pronunțat în favoarea infanticidului și cu toate că respinge ca „irelevante" toate încercările „de a-l absolvi pe Platon de sancționarea" unei atare practici îngrozitoare, Adam încearcă să-l scuze pe Platon arătând că „practica era larg răspândită în Grecia antică". La Atena însă nu era. Platon preferă în toate privințele mentalitățile barbare și rasiste din vechea Spartа mentalităților civilizate din Atena lui Pericle; iar pentru această preferință trebuie făcut răspunzător. Pentru o ipoteză menită să explice practica spartană, vezi nota 7 la capitolul 10 (și textul de acolo); vezi și diferitele trimiteri făcute acolo la alte note.

Citatele ulterioare din acest alineat care favorizează aplicarea principiilor de creștere a animalelor la om sunt din *Republica*,

459 b (cf. nota 39 la capitolul 8 și textul respectiv); cele referitoare la analogia dintre câini și războinici etc., din *Republica,* 404 a; 375 a; 376 a/b și 376 b. Vezi și nota 40–2) la capitolul 5 și nota următoare de aici.

35 Cele două citate dinaintea trimiterii sunt ambele din *Republica,* 375 b. Cel ce urmează după ele este din 416 a (cf. nota 28 la capitolul de față); restul sunt din 375 c–e. Problema amestecului între „naturi“ (sau chiar Forme; cf. notele 18–20 și 40–2) la capitolul 5, împreună cu textul, și nota 39 la capitolul 8) opuse este unul din subiectele preferate ale lui Platon. (În *Omul politic,* 283 e și urm. și mai târziu la Aristotel, el se transformă treptat în doctrina mediei.)

36 Citatele sunt din *Republica,* 410 c; 410 d; 410 e; 411 e/412 a și 412 b.

37 În *Legile* (680 b și urm.) Platon însuși tratează Creta cu o anumită ironie din pricina ignoranței ei barbare în domeniul literaturii. Această ignoranță se extinde chiar și asupra lui Homer, pe care interlocutorul cretan nu-l cunoaște și despre care spune: „poeții străini sunt foarte puțin citiți de cretani“. („Dar în Sparta sunt citiți“, intervine interlocutorul spartan.) Legat de preferința lui Platon pentru obiceiurile spartane, vezi și nota 34 la capitolul 6, și textul de la nota 30 la capitolul de față.

38 Pentru felul cum privește Platon tratamentul rezervat în Sparta șeptelului uman, vezi nota 29 la capitolul de față, *Republica,* 548 e/549 a, unde omul timocratic este comparat cu Glaucon, fratele lui Platon: „El trebuie să fie mai trufaș (decât Glaucon) și mai lipsit de cultură muzicală“; continuarea acestui pasaj este citată în textul de la nota 29. Tucidide istorisește (IV, 80) despre omorârea mârșavă a 2000 de iloți; cei mai buni dintre iloți au fost selecționați pentru a fi omorâți, promițându-li-se că vor fi eliberați. E aproape cert că Platon cunoștea bine scrierile lui Tucidide și putem fi siguri că avea și surse de informare mai directe.

Privitor la opinia lui Platon despre tratamentul îngăduitor al sclavilor la Atena, vezi nota 18 la acest capitol.

39 Dacă avem în vedere tendința hotărât antiateniană și deci antiliterară din *Republica,* e un pic greu să ne explicăm de ce atâția teoreticieni ai educației sunt atât de entuziasmați de teoriile pedagogice ale lui Platon. Eu unul nu găsesc decât trei explicații plauzibile. Aceștia ori nu înțeleg *Republica,* în ciuda ostilității cât

se poate de răspicate a acesteia față de educația literară ateniană din acea vreme, ori sunt pur și simplu flatați de accentul retoric pus de Platon pe puterea politică a educației, cum sunt flatați atâția filozofi, și chiar unii muzicieni (vezi textul de la nota 41), ori amândouă.

Tot așa, este greu de înțeles cum anumiți iubitori ai artei și literaturii grecești pot să găsească încurajări la Platon care, mai ales în cartea a X-a a *Republicii*, a lansat un atac extrem de virulent împotriva tuturor poeților și tragedienilor, și în special împotriva lui Homer (și chiar a lui Hesiod). Vezi *Republica*, 600 a, unde Homer este plasat sub nivelul unui bun tehnician sau artizan mecanic (pe care altminteri Platon l-ar fi disprețuit ca banausic și lipsit de noblețe; cf. *Rep.*, 495 e și 590 c, și nota 4 la capitolul 11); *Republica*, 600 c, unde Homer este pus mai prejos decât sofiștii Protagoras și Prodicos (vezi și Gomperz, *Gânditorii greci*, ed. germană, II, 401); și *Republica*, 605 a/b, unde poeții sunt de-a dreptul excluși din cetatea bine ocârmuită.

Comentatorii, însă, trec adesea peste aceste expresii clare ale atitudinii lui Platon, oprindu-se, în schimb, stăruitor asupra unor remarci de felul celei făcute de Platon în pregătirea atacului la adresa lui Homer („... deși dragostea și admirația pe care din copilărie le port lui Homer mă opresc să spun tot ceea ce aș vrea"; *Rep.*, 595 b). Adam comentează la aceasta (în nota sa la 595 b 11) spunând că „Platon vorbește cu adâncă simțire"; eu cred însă că remarca lui Platon nu face decât să ilustreze o metodă destul de larg practicată în *Republica*, și anume de a face o oarecare concesie sentimentelor cetățeanului (cf. capitolul 10, îndeosebi textul de la nota 65) înainte de a lansa atacul principal asupra ideilor umanitare.

40 Despre cenzura rigidă menită să asigure disciplina de clasă, vezi *Republica*, 377 e și urm., îndeosebi 378 c: „Cel ce urmează să ne păzească cetatea trebuie să socotească drept cea mai de rușine faptă a te certa cu aproapele tău." Este interesant că Platon nu formulează dintru început acest principiu politic, adică atunci când începe să expună teoria sa despre cenzură în 376 e și urm., ci vorbește mai întâi despre adevăr, frumusețe etc. Cenzura e apoi înăsprită în 595 a și urm., îndeosebi în 605 a/b (vezi nota precedentă și notele 18–22 la capitolul 7 și textul respectiv). Pentru rolul cenzurii în *Legile*, vezi 801 c/d. Vezi și nota următoare.

Că Platon dă uitării principiul său (*Rep.*, 410 c–412 b, vezi nota 36 la capitolul de față) după care muzica e menită să întărească elementul blând din om ca opus celui aprig, se vede în special din 399 a și urm., unde se cer cultivate acele armonii care nu-i moleșesc pe oameni, ci sunt potrivite „pentru oamenii războinici". Cf. și nota următoare, 2). — Trebuie spus clar că Platon n-a „uitat" aici un principiu *anterior* enunțat, ci doar unul la care discuția sa urmează să conducă.

41–1) Pentru atitudinea lui Platon față de arta Muzelor, în particular față de muzica propriu-zisă, de exemplu, *Republica*, 397 b și urm.; 398 e și urm.; 400 a și urm.; 410 b, 424 b și urm., 546 d. *Legile*, 657 e și urm.; 673 a, 700 b și urm.; 798 d și urm.; 801 d și urm., 802 b și urm., 816 c. Atitudinea sa este, în esență, aceea că oamenii cetății ideale „trebuie să se ferească... de introducerea unui nou fel de artă a Muzelor, aceasta fiind întru totul plină de primejdii", dat fiind că „nicăieri nu se schimbă canoanele muzicale fără schimbarea legilor politice celor mai însemnate, după cum afirmă și Damon, iar eu cred aceasta" (*Rep.*, 424 c). Ca de obicei, Platon urmează exemplul spartan. Adam *(op. cit.,* vol. I, p. 216, nota la 424, c 20; subliniat de mine; cf. și trimiterile lui) spune că „legătura dintre schimbările muzicale și cele politice... a fost îndeobște recunoscută în toată Grecia, și *îndeosebi în Sparta,* unde... lui Timotheos i-a fost confiscată lira pentru că îi adăugase patru corzi noi". Că modul de a proceda al Spartei l-a inspirat pe Platon este neîndoielnic; este însă extrem de improbabil ca acest mod de a proceda să se fi bucurat de recunoaștere universală în Grecia, și mai cu seamă în Atena lui Pericle. (Cf. 2) din nota de față.)

2) În text afirm că atitudinea lui Platon față de muzică (cf. îndeosebi *Rep.,* 398 e și urm.) este superstițioasă și retrogradă dacă o comparăm „cu critica contemporană mai luminată". Critica la care mă gândesc este cea a unui autor anonim, probabil un muzician din secolul al cincilea (sau al patrulea), autorul unei cuvântări (poate un discurs olimpic) cunoscută acum drept piesa treisprezece din Grenfell și Hunt, *The Hibeh Papyri,* 1906, pp. 45 și urm. Pare posibil ca autorul să fie unul din „diferiții muzicieni care-l critică pe Socrate" (pe „Socrate" din *Republica* lui Platon), menționați de Aristotel (în pasajul la fel de superstițios din *Politica* sa, 1342 b, unde el repetă majoritatea argumentelor lui Platon); critica autorului anonim merge însă mult mai departe decât indică Aristotel.

Platon (și Aristotel) credea că anumite moduri muzicale, de exemplu modurile „molcome" ionian și lidian îi făceau pe oameni mai moi și efeminați, pe când altele, în special cel dorian, îi făceau curajoși. Autorul anonim atacă această teză. „Ei spun — scrie el — că unele moduri plămădesc oameni cumpătați iar altele oameni drepți; altele, iarăși, eroi, și altele fricoși." El denunță apoi în mod strălucit stupiditatea acestei idei, arătând că unele din cele mai războinice triburi grecești folosesc moduri despre care se zice că plămădesc fricoși, pe când anumiți cântăreți profesioniști („de operă") cântă de obicei în modul „eroic", fără a da în vreun fel semne că ar deveni eroi. E posibil ca această critică să fi fost îndreptată împotriva muzicianului atenian Damon, citat adesea de Platon ca o autoritate, și prieten cu Pericle (care era îndeajuns de liberal pentru a tolera o atitudine pro-spartană în domeniul criticii de artă). Este însă la fel de posibil să fi fost îndreptată împotriva lui Platon însuși. Privitor la Damon, vezi Diels[5]; pentru o ipoteză referitoare la autorul anonim, vezi *ibid.*, vol. II, p. 334, nota.

3) Dat fiind că aici atac o atitudine „reacționară" față de muzică, este poate cazul să precizez că atacul meu nu este nicidecum inspirat de vreo simpatie personală pentru „progres" în muzică. De fapt, întâmplarea face să-mi placă muzica veche și să-mi displacă intens muzica modernă (în special majoritatea lucrărilor compuse începând din ziua în care Wagner a început să compună). Sunt totalmente împotriva „futurismului", atât în domeniul artei, cât și în cel al moralei (cf. capitolul 22 și nota 19 la capitolul 25). Sunt însă și împotriva pretenției de a impune altora propriile preferințe și idiosincrazii, ca și împotriva cenzurii în asemenea chestiuni. Putem să iubim și să detestăm, mai ales în sfera artei, fără a fi în favoarea unor măsuri de ordin juridic pentru suprimarea a ceea ce detestăm sau pentru canonizarea a ceea ce nouă ne place.

42 Cf. *Republica*, 537 a; și 466 e – 467 e.

Caracterizarea educației totalitariste moderne a fost făcută de A. Kolnai în *The War against the West* (1938), p. 318.

43 Remarcabila teorie a lui Platon, după care statul, adică puterea politică centralizată și organizată, își are originea într-o cotropire (în subjugarea unei populații sedentare de agricultori de către nomazi sau vânători) a fost, din câte cunosc, redescoperită pentru prima dată (dacă lăsăm la o parte unele remarci ale lui Machiavelli) de către Hume în critica pe care o face versiunii isto-

rice a teoriei contractualiste (cf. D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary,* vol. II, 1752, eseul XII, *Of the Original Contract*): „Aproape toate ocârmuirile — scrie Hume — care există în prezent sau despre care s-au păstrat însemnări în istorie au fost întemeiate inițial fie pe uzurpare, fie pe cotropire, fie pe amândouă..." Și arată că pentru „un ins dibace și cutezător..., este adesea ușor ca..., făcând uz uneori de violență, alteori de înșelăciune, să-și impună dominația asupra unui popor de o sută de ori mai numeros decât partizanii săi... Prin atari procedee au fost statornicite multe ocârmuiri; în asta constă tot *contractul originar* cu care se pot fuduli." Teoria a fost apoi resuscitată de Renan, în *Ce este o națiune?* (1882) și de Nietzsche în *Genealogia moralei* (1887); vezi a treia ediție germană din 1894, p. 98. Despre originea „statului" Nietzsche scrie (fără referire la Hume): „O hoardă de bestii blonde, o rasă de stăpâni cotropitori cu organizare războinică... își pune cu putere redutabilele ei gheare pe o populație ce poate avea o covârșitoare superioritate — numerică... Acesta e modul în care ia naștere « statul » pe pământ; cred că sentimentalismul care-i căuta originea într-un « contract » este mort." Teoria aceasta este atrăgătoare pentru Nietzsche deoarece lui îi plac bestiile blonde. Ea a fost însă susținută și mai recent, de către F. Oppenheimer (*The State*, trad. de Gitterman, 1914, p. 68); de un marxist, K. Kautsky (în cartea sa despre *Interpretarea materialistă a istoriei*); și de W. C. Macleod (*The Origin and History of Politics*, 1931). Consider că în multe cazuri, dacă nu în toate, lucrurile s-au petrecut cam în felul descris de Platon, Hume și Nietzsche. Vorbesc aici numai despre „state" în sensul de putere politică organizată și chiar centralizată.

Aș menționa că Toynbee are o teorie foarte diferită. Înainte însă de a o discuta, țin să precizez că din perspectivă antiistoricistă problema nu prezintă o mare importanță. Admit că poate fi interesant în sine să cercetăm cum au apărut „statele", dar asta n-are nici un fel de implicații pentru sociologia statelor așa cum o înțeleg eu, ca tehnologie politică (vezi capitolele 3, 9 și 25).

Teoria lui Toynbee nu se limitează la „state" în sensul de putere politică organizată și centralizată. El discută, în fapt, despre „originea *civilizațiilor*". Dar aici începe dificultatea; pentru că unele din „civilizațiile" lui sunt state (în sensul precizat aici), unele sunt grupuri sau șiruri de state, iar unele sunt societăți de felul

celei a eschimoșilor, care nu sunt state; iar dacă e problematică ideea că „statele" iau naștere după o unică schemă, atunci e cu atât mai îndoielnic să vorbim de o schemă de apariție unică în cazul unei clase de fenomene sociale atât de felurite cum sunt statele timpurii din Egipt și Mesopotamia, cu instituțiile și tehnicile lor, pe de o parte, și modul de viață eschimos, pe de alta.

Ne putem concentra însă asupra felului în care este descrisă de Toynbee (*A Study of History*, vol. I, 305, și urm.) originea „civilizațiilor" egipteană și mesopotamică. Toynbee susține că provocarea unui mediu de junglă dificil generează o reacție din partea unor conducători inventivi și întreprinzători; ei își conduc populațiile dispuse să-i urmeze în văi ce încep să fie cultivate și acolo întemeiază state. Această teorie (hegeliană și bergsoniană) a geniului creator ca lider cultural și politic mi se pare extrem de romantică. Dacă luăm Egiptul, atunci trebuie, înainte de toate, să căutăm originea sistemului castelor. Acest sistem mi se pare a fi, cel mai probabil, rezultatul unor cuceriri, întocmai ca în India, unde fiecare nou val de cotropitori a impus o nouă castă, peste cele vechi. Există însă și alte argumente. Toynbee însuși agreează o teorie, probabil corectă, după care creșterea animalelor și mai ales dresajul sau deprinderea lor cu munca, reprezintă un stadiu mai târziu, mai avansat și mai greu al dezvoltării decât simpla agricultură, și că acest stadiu avansat este atins întâi de nomazii din stepe. În Egipt însă găsim atât agricultură, cât și creșterea animalelor, constatarea fiind valabilă pentru majoritatea „statelor" timpurii (deși, presupun, nu și pentru toate statele din America). Acesta pare a fi un semn că respectivele state cuprind un element nomad; de aici apare foarte firesc să avansăm ipoteza că acest element se datorează unor invadatori nomazi ce-și impun dominația lor, o dominație de castă, asupra populației agricole originare. Această teorie este în dezacord cu teza lui Toynbee (*op. cit.*, III, 23 și urm.) că statele înjghebate de nomazi dispar de obicei foarte repede. Dar faptul că în multe din statele timpurii cu caste ocupația dominantă este creșterea vitelor se cere explicat cumva.

Ideea că nomazii sau chiar vânătorii au constituit clasa superioară originară este coroborată de tradiția imemorială, dar încă vie, a clasei superioare, conform căreia războiul, vânătoarea și caii sunt simbolurile claselor scutite de muncă; tradiție ce a constituit baza eticii și politicii lui Aristotel și care este încă vie, după

cum au arătat Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) și Toynbee; la aceste mărturii am putea adăuga, eventual, credința crescătorului de animale în rasism și, îndeosebi, în superioritatea rasială a clasei dominante. Despre această din urmă credință, care e atât de vie în statele cu caste, ca și la Platon și Aristotel, Toynbee spune că reprezintă „unul din... păcatele... epocii noastre moderne", fiind „străină geniului elen" (*op. cit.*, III, 93). Dar cu toate că mentalitatea multor greci a depășit, poate, orizontul rasismului, pare probabil că teoriile lui Platon și Aristotel se bazează pe vechi tradiții; mai ales dacă ne gândim că ideile rasiste au jucat un rol atât de mare în Sparta.

44 Cf. *Legile*, 694 a – 698 a.

45–1) După părerea mea, cartea lui Spengler *Declinul Occidentului* nu trebuie luată în serios. Dar ea e un simptom, pentru că expune teoria cuiva care crede într-o clasă superioară confruntată cu spectrul înfrângerii. Asemenea lui Platon, Spengler încearcă să arate că de vină e „lumea", guvernată de o lege generală a declinului și a morții. Și tot ca Platon, preconizează și el (în *Prusacism și socialism*) o nouă ordine, un experiment disperat menit să stăvilească forțele istoriei, o regenerare a clasei dominante prusace prin adoptarea unui fel de „socialism" sau comunism și a abstinenței economice. În ceea ce-l privește pe Spengler, sunt în mare parte de acord cu L. Nelson, care și-a publicat recenzia sub un lung titlu ironic, din care redau începutul: „Vrăjitorie, adicătelea Inițiere în tainele artei spengleriene a ghicitului și o dovadă cum nu se poate mai evidentă a adevărului de neclintit al prezicerilor sale" etc. Cred că avem aici o bună caracterizare a lui Spengler. Nelson — aș adăuga — a fost unul din primii care s-au opus modului de gândire numit de mine „istoricism" (urmând în această privință critica făcută de Kant lui Herder, cf. capitolul 12, nota 56).

2) Remarca mea că probabil *Declinul Occidentului* de Spengler nu este ultima carte apărută de acest fel vrea să fie în special o aluzie la Toynbee. Lucrarea lui Toynbee este într-atât de superioară celei a lui Spengler, încât preget să le menționez pe amândouă în același context; dar superioritatea se datorează în principal bogăției de idei a lui Toynbee și pregătirii sale superioare ca istoric (care se vădește în faptul că el nu se ocupă, așa cum face Spengler, deodată cu toate câte se află sub soare). Scopul și metoda investigației sunt însă similare, hotărât istoriciste. (Cf. critica

făcută de mine în *The Poverty of Historicism, Economica*, N.S. vol. XII, pp. 70 și urm.) Ele sunt funciarmente hegeliene (deși nu-mi pare că Toynbee e conștient de acest fapt). „Criteriul creșterii civilizațiilor", identificat de el cu „progresul spre autodeterminare", arată destul de clar acest lucru, pentru că în el recunoaștem cu ușurință legea hegeliană a progresului spre „conștiința de sine" și „libertate". (Hegelianismul pare să fi ajuns cumva la Toynbee prin Bradley, după cum se poate vedea din remarcile pe care le face despre relații, *op. cit.*, III, 223: „Însuși conceptul de « relații » existente între « lucruri » sau « ființe » comportă o contradicție logică... Cum poate fi depășită această contradicție?" (Nu pot intra aici într-o discuție despre problema relațiilor. Pot să afirm însă în mod dogmatic că toate problemele privitoare la relații pot fi reduse, prin anumite metode simple ale logicii moderne, la probleme privitoare la proprietăți sau clase; cu alte cuvinte, ***nu** există dificultăți filozofice speciale privitoare la relații.* Metoda menționată este datorată lui N. Wiener și K. Kuratowski; vezi Quine, *A System of Logistic*, 1934, pp. 16 și urm.) În ce mă privește, nu cred că a clasifica o lucrare ca aparținând unei anumite școli echivalează cu a o discredita; în cazul istoricismului hegelian, însă, cred că lucrurile stau așa, din motive pe care le voi discuta în volumul al doilea al cărții de față.

Privitor la istoricismul lui Toynbee, țin să spun cât se poate de răspicat că am foarte mari îndoieli asupra ideii că civilizațiile se nasc, cresc, se prăbușesc și mor. Mă simt obligat să fac această subliniere, pentru că eu însumi mă servesc de unii termeni folosiți de Toynbee, atunci când vorbesc de „prăbușirea" și de „încremenirea" anumitor societăți. Trebuie să fie clar, însă, că la mine termenul de „prăbușire" nu se referă la civilizațiile de orice fel, ci la un fenomen de un gen aparte — la *sentimentul* de descumpănire legat de disoluția „societății închise" magice sau tribale. În consecință, eu nu cred, ca Toynbee, că societatea greacă a cunoscut „prăbușirea sa" în perioada războiului peloponesian; eu găsesc mult mai devreme simptomele prăbușirii de care vorbește Toynbee. (Cf. în acest sens notele 6 și 8 la capitolul 10 și textul respectiv.) În ceea ce privește societățile „încremenite", aplic în mod exclusiv acest termen fie la o societate ce rămâne atașată formelor sale magice închizându-se, cu forța, față de influențele unei societăți deschise, fie la o societate ce încearcă *să se întoarcă în cușca tribală*.

În plus, nu cred că civilizația noastră occidentală e doar un membru, între alții, al unei specii. Eu cred că există numeroase societăți închise ce pot cunoaște tot soiul de destine; în schimb o „societate deschisă" presupun că nu poate decât să meargă înainte ori să fie oprită și readusă cu forța înapoi în cușcă, adică la un loc cu fiarele. (Cf. și capitolul 10, îndeosebi ultima notă.)

3) Privitor la poveștile despre Declin și Prăbușire, aș menționa că aproape toate stau sub influența remarcii lui Heraclit: „Ei se ghiftuiesc ca vitele" și a teoriei lui Platon privind instinctele animalice inferioare. Vreau să spun că toate aceste povești înfățișează declinul ca pe o consecință a adoptării (de către clasa guvernantă) a acestor „standarde inferioare" ce sunt, chipurile, firești la clasele muncitoare. Cu alte cuvinte — și exprimându-ne frust dar fără ocolișuri — teoria în cauză susține că civilizații de felul imperiilor persan sau roman au ajuns în declin din pricina ghiftuielii. (Cf. nota 19 la capitolul 10.)

Note la capitolul 5

1 Expresia, „cerc fermecat" este din Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106, unde sunt discutate probleme similare. Nu sunt însă de acord cu Burnet că „în vechime regularitatea din viața oamenilor era sesizată mult mai clar decât cursul uniform al naturii". Aceasta presupune stabilirea unei diferențieri pe care eu o consider caracteristică unei perioade mai târzii, și anume perioadei de disoluție a „cercului fermecat al legii și datinii". În plus, perioadele naturale (anotimpurile ș.a.; cf. nota 6 la capitolul 2 și Platon (?), *Epinomis*, 978 d și urm.) trebuie că s-au impus conștiinței oamenilor foarte de timpuriu. Privitor la distincția legi naturale – legi normative, vezi îndeosebi nota 18–4) la capitolul de față.

2 *Cf. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology.* Eisler spune că, în Babilon, „scribii de tăblițe care au produs Biblioteca lui Asurbanipal" (*op. cit.*, 288) interpretau particularitățile mișcării planetelor ca fiind „dictate de « legi » sau « hotărâri » ce cârmuiesc « cerul și pământul » (*pirishtē shamē u irsiti)* și care au fost rostite la început de zeul creator." (*Ibid.*, 232 și urm.) Și arată (*Ibid.*, 288) că ideea de „legi universale" (ale naturii) își are obârșia în „conceptul... mitologic al... « decretelor cerului și pământului » ..."*

Pentru pasajul lui Heraclit, cf. D^5, B29 și nota 7–2) la capitolul 2; de asemenea, nota 6 la același capitol și textul respectiv. Vezi și Burnet, *loc. cit.*, care dă o interpretare diferită; el consideră că „atunci când oamenii au început să observe cursul regulat al naturii, nu s-a putut găsi pentru el un nume mai potrivit decât Drept sau Dreptate... care la propriu însemna obicei neschimbător ce călăuzește viața oamenilor". Nu cred că fenomenul a însemnat la început ceva social, căpătând apoi o accepțiune mai largă, ci mai degrabă că regularitățile („ordinea") sociale și cele naturale erau la început nediferențiate iar oamenii le dădeau o interpretare magică.

3 Această opoziție este exprimată uneori ca opoziție între „natură" și „lege" (sau „normă", „convenție"), alteori ca opoziție între „natură" și „instituire" (de legi normative), alteori, în fine, ca opoziție între „natură" și „artă" sau între „natural" și „artificial".

Despre antiteza dintre natură și convenție se spune adesea (pe temeiul autorității lui Diogene Laertios, II, 16 și 4; *Doxogr.*, 564 b) că a fost introdusă de Arhelaos, despre care se zice că ar fi fost maestrul lui Socrate. Eu sunt de părere că în *Legile,* 690 b, Platon dă de înțeles destul de clar că îl consideră pe „poetul teban Pindar" drept primul la care apare această antiteză (cf. notele 10 și 28 la capitolul de față). În afară de fragmentele din Pindar (citate de Platon; vezi și Herodot, III, 38) și de unele remarci ale lui Herodot (*loc. cit.),* una din cele mai timpurii surse originare care ni s-au păstrat sunt fragmentele *Despre adevăr* ale sofistului Antiphon (vezi notele 11 și 12 la capitolul de față). Conform informației din dialogul platonician *Protagoras,* sofistul Hippias pare să fi fost pionierul unor vederi similare (vezi nota 13 la capitolul de față). Dintre tratările timpurii ale acestei probleme, cea mai influentă pare însă să fi fost cea a lui Protagoras însuși, deși e posibil ca el să fi utilizat o terminologie diferită. (De menționat că și Democrit s-a preocupat de această antiteză, pe care o aplica și la „instituții" sociale de felul limbajului; lucru făcut și de Platon în *Cratylos,* de ex. 384 e.)

4 Un punct de vedere foarte asemănător apare formulat la B. Russell în „*A Free Man's Worship*" (din volumul său *Mysticism and Logic);* și în ultimul capitol al cărții lui Sherrington *Man on His Nature.*

5–1) Pozitiviștii vor replica, firește, că motivul pentru care normele nu pot fi derivate din propoziții este acela că normele nu

posedă semnificație; dar aceasta nu face decât să arate că (întocmai ca și Wittgenstein în *Tractatus*) ei dau „semnificației" o definiție arbitrară, în așa fel încât numai despre propozițiile factuale să se poată spune că posedă „semnificație". (Privitor la această chestiune, vezi și cartea mea *Logica cercetării*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 79 și urm. și 90–91.) Adepții „psihologismului", pe de altă parte, vor încerca să explice imperativele ca expresii ale unor emoții, normele ca obișnuințe, iar standardele ca puncte de vedere. Dar cu toate că obișnuința de a nu fura este, desigur, un fapt, este necesar, după cum am arătat în text, să se facă distincție între acest fapt și norma corespunzătoare. În problema logicii normelor sunt total de acord cu majoritatea ideilor exprimate de K. Menger în cartea sa *Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935. El este, cred, unul dintre primii care au dezvoltat fundamentele unei *logici a normelor*. Fie-mi îngăduit să exprim aici opinia mea că refuzul de a admite că normele sunt ceva important și ireductibil reprezintă una din principalele surse ale slăbiciunilor intelectuale și de altă natură ale cercurilor mai „progresiste" din epoca noastră.

2) Privitor la teza mea că nu se poate deriva o propoziție ce enunță o normă sau o decizie dintr-o propoziție ce enunță un fapt, aș adăuga aici următoarele. În analiza relațiilor dintre propoziții (în sens lingvistic — *n. t.*) și fapte, ne mișcăm într-un domeniu de cercetări logice pe care Tarski l-a numit *Semantică* (cf. nota 29 la capitolul 3 și nota 23 la capitolul 8). Unul din conceptele fundamentale ale semanticii este acela de *adevăr*. După cum a arătat Tarski, este posibilă (înăuntrul a ceea ce Carnap numește un sistem semantic) derivarea unui enunț descriptiv cum ar fi „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena" din enunțul „Dl A a spus că Napoleon a murit pe insula Sf. Elena" în conjuncție cu enunțul că ceea ce a spus dl A este *adevărat*. (Iar dacă folosim cuvântul „fapt" într-un sens atât de larg încât să vorbim nu numai despre faptul descris de o propoziție, ci și despre *faptul că această propoziție este adevărată*, am putea spune chiar că este posibil să se derive „Napoleon a murit pe insula Sf. Elena" din cele două „fapte" că dl A a spus acest lucru și că ceea ce a spus el este adevărat.) Or, nu există nici un motiv să nu procedăm într-un mod cu totul analog în domeniul normelor. Am putea atunci introduce, în corespondență cu conceptul de adevăr, conceptul de *valabilitate* sau

justețe a normei. Aceasta ar însemna că o anumită normă *N* ar putea fi derivată (în cadrul unui fel de semantică a normelor) dintr-o propoziție ce enunța că N este valabilă sau justă; cu alte cuvinte, norma sau porunca „Să nu furi" ar fi echivalentă aserțiunii „Norma « Să nu furi » este valabilă sau justă". (Și tot așa, dacă folosim termenul „fapt" într-un sens atât de larg încât să putem vorbi despre *faptul că o normă este valabilă sau justă*, am putea chiar să derivăm norme din fapte. Aceasta totuși nu face incorecte considerațiile noastre din text, care privesc doar imposibilitatea derivării normelor din fapte psihologice, sociologice sau altele similare, adică ne-semantice.)

*3) În prima mea discuție despre aceste probleme am vorbit despre norme sau decizii, dar niciodată despre *propuneri*. Sugestia că e preferabil să vorbim despre „propuneri" se datorează lui L. J. Russell; vezi articolul său „Propositions and Proposals" din *Library of the X*[th] *International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11–18 august, 1948), vol. I, *Proceedings of the Congress.* În acest important articol, enunțurile despre fapte sau „propozițiile" sunt deosebite de sugestiile pentru adoptarea unei linii de conduită (a unei anumite politici sau a anumitor norme sau scopuri), acestea din urmă fiind numite „propuneri". Marele avantaj al acestei terminologii constă în aceea că, după cum toată lumea știe, o propunere poate fi *discutată*, în timp ce, pe de altă parte, nu este clar dacă, și în ce sens, poate fi discutată o decizie sau o normă; așa se face că vorbind despre „norme" sau „decizii" riscăm să susținem involuntar pe cei ce spun că aceste lucruri se află în afara discuției (fie mai presus de discuție, cum ar putea pretinde unii teologi sau metafizicieni dogmatici, fie dedesubtul ei, pentru că sunt fără sens, cum pretind unii pozitiviști).

Adoptând terminologia lui Russell, am avea posibilitatea să spunem că o propoziție poate fi *asertată* sau *enunțată* (sau că o ipoteză poate fi *acceptată*), pe când o propunere poate fi *adoptată*; și vom distinge între *faptul adoptării propunerii* și *propunerea* adoptată.

Teza noastră dualistă devine atunci teza că *propunerile nu sunt reductibile la fapte* (sau la enunțuri despre fapte, sau la propoziții) *chiar dacă vizează fapte.**

6 Cf. și ultima notă (71) la capitolul 10.

Cu toate că poziția mea este implicată, cred, destul de clar în text, este bine, poate, să formulez pe scurt principiile care mi se par cele mai importante ale eticii umaniste și egalitare.

1) Toleranța față de toți cei care nu sunt intoleranți și nu propagă intoleranța. (Privitor la această excepție, cf. ceea ce se spune în notele 4 și 6 la capitolul 7.) Aceasta implică, în particular, că deciziile morale ale altora trebuie tratate cu respect, cât timp asemenea decizii nu intră în conflict cu principiul toleranței.

2) Recunoașterea ideii că gravitatea problemelor morale se datorează persistenței durerii și suferinței. Din acest motiv sugerez ca formula utilitaristă „Cât mai multă fericire pentru un număr cât mai mare de oameni“ sau, pe scurt, „Maximizează fericirea!“ să fie înlocuită prin formula „Cât mai puțină suferință evitabilă pentru toți“ sau, pe scurt, „Minimizează suferința!“ O asemenea formulă simplă poate deveni, cred, unul din principiile fundamentale (poate că nu singurul) ale acțiunii publice. (Pe când principiul „Maximizează fericirea!“ pare susceptibil să genereze o dictatură generoasă.) Trebuie înțeles că din punct de vedere moral suferința și fericirea nu trebuie gândite ca și cum ar fi simetrice; promovarea fericirii este în orice caz mult mai puțin presantă decât ajutorarea celor aflați în suferință și decât încercarea de a preîntâmpina suferința. (Această din urmă sarcină nu este aproape deloc o „chestiune de gust“, pe când prima este în bună măsură așa.) Cf. și nota 2 la capitolul 9.

3) Lupta împotriva tiraniei; cu alte cuvinte, încercarea de a salvgarda celelalte principii folosind mijloacele instituționale ale unei legislații și nu bunăvoința persoanelor aflate la putere. (Cf. secțiunea II din capitolul 7.)

7 Cf. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 117. Doctrina lui Protagoras evocată în acest alineat este expusă în dialogul platonician *Protagoras*, 322 a și urm.; cf. și *Theaitetos*, în special 172 b (vezi și nota 27 la capitolul de față).

Deosebirea dintre platonism și protagoraism ar putea fi exprimată pe scurt astfel:

(Platonismul) Există în lume o ordine sau justiție „naturală“ inerentă — ordinea primă sau originară potrivit căreia natura a fost creată. De aceea trecutul e bun, pe când orice evoluție ce duce la norme noi este un rău.

(Protagoraismul) Omul este făptura morală din această lume. Natura nu este nici morală, nici imorală. Aceasta și oferă omului posibilitatea de a ameliora lucrurile. — Nu este de necrezut ca Protagoras să fi fost influențat de Xenofan, unul din primii care au exprimat atitudinea societății deschise și au criticat pesimismul istoric al lui Hesiod: „Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutând, izbutesc să găsească ce-i mai bun." (Cf. Diels[5], 18.) Se pare că Speusip, nepotul și succesorul lui Platon, a revenit la această viziune progresivistă (cf. Aristotel, *Metafizica,* 1072 b 30 și nota 11 la capitolul 11) și că odată cu el Academia a adoptat și în domeniul politic o atitudine mai liberală.

Privitor la relația dintre doctrina lui Protagoras și ideile religioase, este de reținut că el credea că Zeul acționează prin om. Nu văd cum ar putea această poziție să fie în contradicție cu creștinismul. Ea ar trebui comparată, de exemplu, cu afirmația lui K. Barth (*Credo,* 1936, p. 188): „Biblia este un document *uman*" (adică omul este un instrument al divinității).

8 Pledoaria lui Socrate pentru autonomia eticului (strâns înrudită cu ideea sa că problemele naturii nu sunt de primă importanță) și-a aflat expresia îndeosebi în doctrina sa despre autonomia sau autarhia individului „virtuos". Mai târziu vom vedea că această teorie contrastează puternic cu vederile lui Platon despre voința individuală; cf. îndeosebi nota 25 la capitolul de față și nota 36 la capitolul următor, ca și textul respectiv. (Cf. și nota 56 la capitolul 10.)

9 Nu putem, firește, să edificăm instituții a căror funcționare să nu depindă de calitățile indivizilor ce lucrează în ele. Privitor la aceste probleme, cf. capitolul 7 (textul de la notele 7–8, 22–23) și mai ales capitolul 9.

10 Pentru ceea ce spune Platon despre naturalismul lui Pindar, vezi îndeosebi *Gorgias,* 484 b; 488 b; *Legile,* 690 b (pasaj citat mai jos în capitolul de față; cf. nota 28); 714 e/715 a; cf. și 890 a/b. (Vezi și nota lui Adam la *Rep.,* 359 c 20.)

11 Antiphon folosește termenul pe care eu l-am tradus, vorbind despre Parmenides și Platon, prin „opinie înșelătoare" (cf. nota 15 la capitolul 3); el însuși îl opune termenului „adevăr". Cf. și traducerea lui Barker din *Greek Political Theory,* I — *Plato and His Predecessors* (1918), 83.

12 Vezi Antiphon, *Despre adevăr*; cf. Barker, *op. cit.*, 83–5. Vezi și nota următoare, punctul 2).

13 Hippias este citat în dialogul platonician *Protagoras,* 337 e. Pentru următoarele patru citate, vezi 1) Euripide, *Ion,* 854 și urm.; și 2) Euripide, *Phoenissae,* 538; cf. și Gomperz, *Gânditorii greci* (ed. germană, I, 325); și Barker, *op. cit.*, 75; cf. și atacul violent al lui Platon împotriva lui Euripide din *Republica*, 568 a–d. Mai departe, 3) Alcidamas în *Schol. to Arist. Rhet.*, I, 13, 1373 b 18. 4) Lycophron în *Fragm.* din Aristotel, 91 (Rose); (cf. și Pseudo-Plutarh, *De Nobil.*, 18–2). Pentru mișcarea ateniană împotriva sclaviei, cf. textul de la nota 18 la capitolul 4 și nota 29 (cuprinzând și alte referințe) la același capitol; de asemenea, nota 18 la capitolul 10.

1) Merită observat că majoritatea platoniștilor nu prea simpatizează cu această mișcare egalitară. Barker, de exemplu, vorbește despre ea sub titlul „Iconoclasm general"; cf. *op. cit.*, 75. (Vezi și al doilea citat din cartea *Plato* a lui Field, în textul de la nota 3, capitolul 6.) Această lipsă de simpatie se datorează, neîndoielnic, influenței lui Platon.

2) Pentru antiegalitarismul lui Platon și Aristotel, menționat în text în alineatul următor, cf. îndeosebi nota 49 (și textul respectiv) la capitolul 8 și notele 3–4 (și textul) la capitolul 11.

Antiegalitarismul și efectele lui nefaste au fost descrise clar de W. W. Tarn în excelentul său studiu „Alexander the Great and the Unity of Mankind" (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, pp. 123 și urm.). Tarn recunoaște că în secolul al cincilea e posibil să fi existat o mișcare către „ceva mai bun decât împărțirea tranșantă între greci și barbari; dar — spune el — ea nu a avut nici o importanță pentru istorie, *pentru că orice aspirație de acest fel a fost sugrumată de filozofiile idealiste.* Platon și Aristotel n-au lăsat nici o îndoială cu privire la vederile lor. Primul spunea că barbarii erau prin firea lucrurilor dușmani și că era normal ca grecii să poarte război cu ei mergând chiar... până la a-i transforma în sclavi. Cel de-al doilea a susținut că toți barbarii sunt prin fire sclavi..." (p. 124, subliniat de mine). Sunt total de acord cu aprecierea dată de Tarn influenței antiumanitare nefaste a filozofilor idealiști, adică a lui Platon și Aristotel. Sunt de acord cu el și în sublinierea uriașei însemnătăți a egalitarismului, a ideii unității omenirii (cf. *op. cit.*, p. 147). Unicul punct în care nu pot fi total de acord cu

Tarn este aprecierea pe care o face despre mișcarea egalitară din secolul al cincilea și despre cinicii timpurii. Admit că are dreptate atunci când consideră că influența istorică a acestor mișcări a fost mică în comparație cu cea a lui Alexandru. Cred însă că ar fi dat acestor mișcări o apreciere mai înaltă dacă ar fi urmărit paralelismul dintre mișcarea cosmopolită și cea antisclavagistă. Paralelismul dintre relațiile *greci–barbari* și *oameni liberi–sclavi* este relevat de Tarn cu destulă claritate în pasajul citat aici; iar dacă avem în vedere forța de netăgăduit a mișcării împotriva sclaviei (vezi îndeosebi nota 18 la capitolul 4), atunci remarcile răzlețe împotriva distincției dintre greci și barbari dobândesc o semnificație mult mai mare. Cf. și Aristotel, *Politica,* III, 5, 7 (1278 a); IV (VI), 4, 16 (1319 b); și III, 2, 2 (1275 b). Vezi și nota 48 la capitolul 8.

14 Pentru tema „întoarcerii la animalitate" cf. capitolul 10, nota 71 și textul respectiv.

15 Pentru doctrina socratică a sufletului, vezi textul de la nota 44 la capitolul 10.

16 Termenul de „drept natural" în sensul lui egalitar a ajuns la Roma prin stoici (este de luat în considerare și influența lui Antistene; cf. nota 48 la capitolul 8) și a fost popularizat prin Dreptul roman (cf. *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2). Este folosit și de Toma d'Aquino (*Summa*, II, 91, 2). Este regretabilă folosirea derutantă a termenului „lege naturală" în locul celui de „drept natural" de către tomiștii moderni, precum și accentul prea slab pus de ei pe egalitarism.

17 Tendința monistă, care la început a dus la încercarea de a interpreta normele ca legi naturale, a dus în ultima vreme la încercarea opusă, de a interpreta legile naturale ca pe niște convenții. Acest tip (fizic) de *convenționalism* se baza, în cazul lui Poincaré, pe recunoașterea caracterului convențional sau verbal al definițiilor. Poincaré, iar mai recent Eddington, relevă că noi definim entitățile naturale prin legile cărora li se conformează. De unde se trage concluzia că aceste legi, adică legile naturii, sunt definiții, adică convenții verbale. Cf. scrisoarea lui Eddington din revista *Nature,* 148 (1941), p. 141: „Elementele (teoriei fizice)... pot fi definite doar... cu ajutorul legilor cărora li se supun; încât într-un sistem pur formal suntem în situația de a alerga ca să apucăm cu dinții propria noastră coadă." Am analizat și criticat această for-

mă a convenționalismului în cartea mea *Logica cercetării*, îndeosebi pp. 107 și urm.

18–1) Speranța de a găsi un raționament sau o teorie care să preia asupra sa din responsabilitățile noastre constituie, cred, unul din mobilurile de bază ale eticii „științifice". Etica „științifică", cu absoluta ei sterilitate, este unul din cele mai uimitoare fenomene sociale. Ce urmărește ea, de fapt? Să ne spună ce trebuie să facem, adică să construiască pe o bază științifică un cod de norme, astfel ca atunci când ne confruntăm cu o decizie morală dificilă să fie de-ajuns să găsim respectivul indice din cod? Un asemenea lucru ar fi evident absurd, lăsând cu totul deoparte faptul că dacă ar putea fi obținut, el ar anihila orice responsabilitate personală și cu aceasta orice etică. Sau, poate, să ofere criterii științifice pentru adevărul și falsitatea judecăților morale, adică a judecăților în care figurează termeni ca „bun" sau „rău"? Este însă clar că *judecățile* morale sunt absolut irelevante. Numai un bârfitor poate fi interesat să-i judece pe oameni sau acțiunile lor; unii dintre noi văd în „Să nu judeci!" una dintre legile fundamentale și prea puțin prețuite ale eticii umanitare. (E posibil să fim nevoiți să dezarmăm și să întemnițăm un infractor pentru a-l împiedica să comită alte infracțiuni, dar excesul de judecată morală și mai ales de indignare morală este totdeauna un semn de ipocrizie și fariseism.) Astfel că o etică a judecăților morale ar fi un lucru nu numai irelevant, dar chiar imoral. Importanța capitală a problemelor morale izvorăște, de bună seamă, din faptul că putem acționa cu prevedere inteligentă și că ne putem întreba care trebuie să fie scopurile noastre, adică cum ar trebui să acționăm.

Toți filozofii morali care s-au ocupat de problema cum trebuie să acționăm (cu posibila excepție a lui Kant) au încercat să răspundă la ea fie apelând la „natura umană" (cum a făcut până și Kant, invocând rațiunea umană) sau la natura „binelui". Prima din aceste două căi nu duce nicăieri, deoarece toate acțiunile ce ne stau în putere se întemeiază pe „natura umană", astfel că problema eticii ar putea fi formulată și întrebând căror elemente din natura umană ar trebui să le dau curs și să le dezvolt și ce laturi ar trebui să le înăbuș sau să le înfrânez. Dar nici cea de-a doua cale nu duce nicăieri; căci dată fiind o anumită analiză a „binelui" sub forma unei propoziții de felul „Binele este cutare și cutare" (sau „cutare lucru este bun"), vom fi obligați întotdeauna să întrebăm:

Și ce-i cu asta? De ce trebuie să-mi pese de asta? Numai dacă cuvântul „bun" este folosit în sens etic, adică numai dacă are înțelesul lui „ceea ce trebuie să fac", pot să deriv din informația „x este bun" concluzia că e de datoria mea să fac x. Cu alte cuvinte, pentru ca termenul „bun" să aibă o relevanță etică, el se cere definit prin „ceea ce eu (sau noi) trebuie să fac (sau să promovez)". Dar dacă e definit așa, atunci întreaga lui semnificație este cuprinsă în acest definiens și el poate fi înlocuit în orice context prin acesta, ceea ce înseamnă că introducerea termenului „bun" nu poate contribui material la problema noastră. (Cf. și nota 49–3) la capitolul 11.)

Toate discuțiile despre definiția binelui sau despre posibilitatea de a-l defini sunt, deci, cu totul superflue. Ele nu fac decât să arate cât de departe este etica „științifică" de problemele presante ale vieții morale. Ceea ce constituie un indiciu că etica „științifică" este o formă de evaziune, de eludare a realităților vieții morale, adică a responsabilităților noastre. (În lumina acestor considerații nu este surprinzător să constatăm că debutul eticii „științifice", sub forma naturalismului etic, coincide în timp cu ceea ce am putea numi descoperirea responsabilității personale. Cf. ceea ce se spune în capitolul 10, în textul de la notele 27–38 și 55–57, despre societatea deschisă și despre Marea Generație.)

2) Poate că este aici locul potrivit să mă refer la o formă a fugii de răspundere discutate aici, manifestată îndeosebi de pozitivismul juridic al școlii hegeliene, ca și de un naturalism spiritualist îndeaproape înrudit lui. Că e vorba de o problemă încă actuală, se poate vedea din faptul că un autor remarcabil cum este Catlin rămâne dependent de Hegel în acest punct important (ca și în alte câteva); analiza mea va îmbrăca forma unei critici a argumentelor aduse de Catlin în sprijinul naturalismului său spiritualist și împotriva distincției dintre legile naturii și legile normative. (Cf. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, pp. 96–99.)

Catlin începe prin a face o distincție clară între legile naturii și „legile... făcute de legiuitori umani"; și admite că, la prima vedere, expresia „lege naturală", dacă e aplicată normelor, „ne apare evident neștiințifică, dat fiind că ignoră distincția dintre acea lege umană care se cere impusă și legile fizice care n-au cum să fie încălcate". El încearcă însă să arate că lucrurile doar *ne apar* așa și că de fapt critica făcută acestui mod de folosire a termenului „lege naturală" a fost „pripită". După care trece la o formulare clară a

naturalismului spiritualist, adică la distingerea „legii întemeiate“, *(sound law)* care este „în conformitate cu natura“, de legea care nu întrunește această condiție: „Legea întemeiată dă expresie, așadar, unor tendințe umane, într-un cuvânt ea este o copie a legii « naturale » pe care o știință politică are menirea să o « descopere ». O lege întemeiată este, deci, în acest sens descoperită și nu făcută. Ea este copia unei legi sociale naturale“ (adică a ceea ce eu am numit „legi sociologice“; cf. textul de la nota 8 la capitolul de față). Și conchide că în măsura în care sistemul juridic devine mai rațional, regulile lui „încetează să aibă caracterul unor dispoziții arbitrare, fiind pur și simplu deduse din legile sociale primare“ (adică din ceea ce eu numesc „legi sociologice“).

3) Avem aici o formulare foarte tranșantă a naturalismului spiritualist. Critica lui este cu atât mai importantă cu cât Catlin combină doctrina sa cu o teorie a „ingineriei sociale“ ce ar putea părea similară la prima vedere cu cea susținută aici (cf. textul de la nota 9 la capitolul 3 și textul de la notele 1–3 și 8–11 la capitolul 9). Înainte de a o discuta, vreau să explic de ce consider poziția lui Catlin dependentă de pozitivismul lui Hegel. E necesar să dau această explicație, deoarece Catlin folosește naturalismul său pentru a distinge între legi „întemeiate“ și legi „neîntemeiate“; îl folosește, altfel spus, pentru a distinge între lege justă“ și lege „nejustă“, distincție ce, desigur, nu pare consonantă cu pozitivismul, adică cu recunoașterea legii existente drept singurul standard al justiției. Cu toate acestea, consider poziția lui Catlin foarte apropiată de pozitivism, și aceasta pentru că el consideră că numai o lege „întemeiată“ poate fi eficace și ca atare „existentă“ în sens hegelian. Căci Catlin spune că atunci când codul nostru juridic nu este „întemeiat“, adică atunci când nu este în acord cu legile naturii umane, „prevederile lui rămân literă moartă“. Această din urmă aserțiune înseamnă pozitivism de cea mai pură speță; pentru că în temeiul ei, din faptul că un anumit cod nu este „literă moartă“, ci aplicat cu succes, am avea dreptul să deducem că este „întemeiat“; să deducem, cu alte cuvinte, că orice legislație care nu rămâne literă moartă este o copie a naturii umane și ca atare justă.

4) Trec acum la o succintă evaluare critică a raționamentului dezvoltat de Catlin împotriva distincției dintre a) legile naturii, care nu pot fi încălcate, și b) legile normative, care sunt făcute de oameni, adică impuse sub amenințarea unor pedepse; distincție

pe care el însuși a formulat-o foarte clar la început. Raționamentul lui Catlin constă din două părți. El arată a[1]) că și legile naturii sunt, într-un anumit sens, făcute de oameni și că pot fi, într-un anumit sens, încălcate; și b[1]) că într-un anumit sens legile normative nu pot fi încălcate. Încep cu a[1]). „Legile naturale cu care operează fizicianul — scrie Catlin — nu sunt fapte brute, ele sunt raționalizări ale lumii fizice, fie că sunt suprapuse de om sau justificate prin aceea că lumea este inerent rațională și ordonată." Și continuă prin a arăta că legile naturale „pot fi anulate" când „fapte noi" ne obligă să remodelăm legea. La acest argument replica mea este următoarea. Neîndoielnic că un enunț menit să formuleze o lege a naturii este elaborat de oameni. Noi *facem* ipoteza că există o anumită regularitate invariabilă, adică descriem bănuita regularitate cu ajutorul unui enunț, pe care-l numim lege naturală. Dar ca oameni de știință, suntem pregătiți să învățam de la natură că am greșit; suntem pregătiți să reformulăm legea dacă fapte noi ce contrazic ipoteza noastră arată că *presupusa noastră lege nu era lege, întrucât a fost încălcată*. Cu alte cuvinte, acceptând anularea „pronunțată" de natură, omul de știință arată că acceptă o ipoteză numai cât timp aceasta nu a fost falsificată; ceea ce revine la a spune că el privește o lege a naturii ca pe o regulă ce nu poate fi încălcată, dat fiind că în ochii săi încălcarea acestei reguli este o dovadă că regula nu a formulat o lege a naturii. Și încă ceva: deși ipoteza este construită de oameni, e posibil să nu fim în măsură să împiedicăm falsificarea ei. Aceasta arată că, prin formularea unei ipoteze, noi nu creăm regularitatea pe care ea este menită să o descrie (deși creăm implicit un nou set de probleme și, eventual, sugerăm noi observații și interpretări). b[1]) „Nu-i adevărat — scrie Catlin — că infractorul încalcă legea atunci când comite o faptă interzisă... Legea nu spune « Nu poți să faci cutare lucru »..., ci « Nu vei face cutare lucru, altminteri ți se va aplica cutare pedeapsă ». Ca ordin — continuă Catlin — ea poate fi încălcată, dar ca lege, într-un sens cât se poate de real, ea este încălcată numai atunci când nu se aplică pedeapsa... Cât timp legea este pusă în aplicare iar sancțiunile atașate ei sunt executate,... ea aproximează o lege fizică." La acest argument se poate replica simplu. În orice sens am vorbi de „încălcarea" legii, legile juridice *pot* fi încălcate; nici un fel de ajustare verbală nu poate schimba această situație. Să acceptăm teza lui Catlin că infractorul nu poate „încălca" legea și că legea ar fi „încălcată" nu-

mai dacă infractorul n-ar primi pedeapsa prescrisă de lege. Dar chiar și din acest punct de vedere, legea *poate* fi încălcată; bunăoară, de către funcționarii de stat care ar refuza să-l pedepsească pe infractor. Și chiar și într-un stat unde toate sancțiunile sunt *în fapt* executate, funcționarii *ar putea*, dacă ar decide așa, să împiedice această executare și astfel să „încalce" legea în sensul lui Catlin. (Altceva e că ei, procedând așa, ar „încălca" legea și în sensul obișnuit al cuvântului, adică ar deveni infractori, putând fi în cele din urmă pedepsiți.) Cu alte cuvinte: o lege normativă este totdeauna impusă *de oameni* și de sancțiunile lor, deosebindu-se din acest punct de vedere în chip fundamental de o ipoteză. Cu mijloace juridice putem impune suprimarea omorului sau a actelor de caritate; a falsității sau a adevărului; a dreptății sau a nedreptății. Dar nu putem sili Soarele să-și schimbe traiectoria. Nici un fel de raționamente nu pot face să dispară contrastul dintre cele două.

19 Despre „natura fericirii și a nefericirii" se vorbește în *Theaitetos,* 175 c. Privitor la strânsa înrudire dintre „natură" și „Formă" sau „Idee", cf. îndeosebi *Republica,* 597 a–d, unde Platon discută pentru prima dată despre Forma sau Ideea patului, spunând că ea este „patul din firea lucrurilor, despre care am putea spune... că Zeul l-a făcut" (597 b). În același loc el avansează distincția corespunzătoare dintre lucrul „artificial" (sau „confecționat", care este o „imitație") și „adevăr". Cf. și nota lui Adam la *Republica,* 597 b 10 (cu citatul din Burnet dat acolo) și notele la 476 b 13, 501 b 9, 525 c 15; de asemenea *Theaitetos*, 174 b (și nota 1 a lui Cornford la p. 85 a cărții sale *Plato's Theory of Knowledge*). Vezi și Aristotel, *Metafizica,* 1015 a 14.

20 Pentru atacul lui Platon la adresa artei, vezi ultima carte a *Republicii* și mai ales pasajele 600 a – 605 b din *Republica,* menționate în nota 39 la capitolul 4.

21 Cf. notele 11, 12 și 13 la capitolul de față și textul respectiv. Afirmația mea că Platon e cel puțin parțial de acord cu teoriile naturaliste ale lui Antiphon (deși, desigur, nu e de acord și cu egalitarismul acestuia) li se va părea multora stranie; mai ales cititorilor lui Barker, *op. cit.* Ei ar putea fi și mai surprinși la auzul opiniei că principalul dezacord dintre cei doi n-a fost atât unul teoretic, cât unul ținând de practica morală și că nu Platon, ci Antiphon a avut dreptate din punct de vedere moral în ce privește egalitarismul ca problemă practică. (Privitor la acordul lui Platon cu principiul

lui Antiphon că natura este adevărată și dreaptă, vezi și textul la notele 23 și 28, ca și nota 30 la capitolul de față.)

22 Aceste citate sunt din *Sofistul*, 266 b și 265 e. Dar pasajul conține (265 c) și o critică (similară celei cuprinse în pasajul din *Legile* citat în textul de la notele 23 și 30 din acest capitol) a ceea ce am putea numi o interpretare materialistă a naturalismului, cum a fost, poate, cea susținută de Antiphon; am în vedere „părerea... că natura... produce fără inteligență".

23 Cf. *Legile*, 892 a și c. Pentru doctrina afinității sufletului cu Ideile, vezi și nota 15–8) la capitolul 3. Pentru afinitatea dintre „naturi" și „suflete", vezi Aristotel, *Metafizica*, 1015 a 14, pasajele citate din *Legile* și 896 d/e: „sufletul sălășluiește în lucrurile care se mișcă..."

A se compara și următoarele pasaje în care termenii „natură" și „suflet" sunt folosiți evident ca sinonime: *Republica*, 485 a/b, 485 e/486 a și d, 486 b („natură"); 486 b și d („suflet"), 490 e/491 a (ambii), 491 b (ambii) și multe alte locuri (cf. și nota lui Adam la 370 a 7). Afinitatea este afirmată direct în 490 b (10). Pentru afinitatea dintre „natură", „suflet" și „rasă", cf. 501 e, unde în locul expresiilor „naturi filozofice" sau „suflete filozofice", care se întâlnesc în pasaje analoage, figurează „rasă de filozofi".

Afinitate există și între „suflet" sau „natură" („fire") și clasă socială sau castă; vezi, de exemplu, *Republica*, 435 b. Legătura dintre castă și rasă este fundamentală, pentru că de la bun început (415 a) casta este identificată cu rasa.

Termenul „fire" („natură") este folosit în sensul de „talent" sau „condiție a sufletului" în *Legile*, 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c. Prioritatea sau superioritatea naturii asupra artei este enunțată în *Legile*, 889 a și urm. Pentru „natural" în sensul de „just" sau „adevărat", vezi *Legile*, 686 d și respectiv 818 e.

24 Cf. pasajele citate în nota 32–1), a) și c), la capitolul 4.

25 Doctrina socratică a autarhiei este menționată în *Republica*, 387 d/e (cf. *Apărarea lui Socrate*, 41 c și urm., ca și nota lui Adam la *Rep.*, 387 d 25). Acesta este doar unul dintre puținele și răzlețele pasaje care amintesc învățătura socratică; el se află însă în directă contradicție cu doctrina principală din *Republica*, așa cum am expus-o în text (vezi și nota 36 la capitolul 6, ca și textul de acolo); aceasta se poate vedea confruntând pasajul citat cu 369 c și urm. și cu foarte numeroasele pasaje similare.

26 Cf., spre exemplu, pasajul citat în textul de la nota 29 la capitolul 4. Privitor la „firile rare și alese“, cf. *Republica,* 491 a/b și multe alte pasaje, ca de exemplu *Timaios,* 51 e: „din rațiune se împărtășesc zeii și foarte puțini oameni“. Referitor la „habitatul social“, vezi 491 d (cf. și capitolul 23).

În timp ce Platon (și Aristotel; cf. îndeosebi nota 4 la capitolul 11 și textul de acolo) insistă că munca fizică este degradantă, Socrate pare să fi adoptat o atitudine foarte diferită. (Cf. Xenofon, *Memorabilia,* II, 7; 7–10; spusele lui Xenofon sunt coroborate, până la un punct, de atitudinea lui Antistene și a lui Diogene față de munca fizică; cf. și nota 56 la capitolul 10.)

27 Vezi îndeosebi *Theaitetos,* 172 b (cf. și comentariile lui Cornford la acest pasaj, din *Plato's Theory of Knowledge*). Vezi și nota 7 la capitolul de față. Elementele de convenționalism din doctrina lui Platon ar putea, pesemne, să explice de ce unii care mai posedau scrierile lui Protagoras spuneau că *Republica* se aseamănă cu acestea. (Cf. *Diogenes Laertios,* III, 37.) Pentru teoria contractualistă a lui Lycophron, vezi notele 43–54 la capitolul 6 (în special nota 46) și textul respectiv.

28 Cf. *Legile,* 690 b/c; vezi nota 10 la capitolul de față. Platon menționează naturalismul lui Pindar și în *Gorgias,* 484 b, 488 b; *Legile,* 714 c, 890 a. Privitor la opoziția dintre „constrângerea exterioară“, pe de o parte, și a) „acțiunea liberă“, b) „natura“, pe de alta, cf. și *Republica,* 603 c, și *Timaios,* 64 d. (Cf. și *Rep.*, 466 c–d, pasaj citat în nota 30 la capitolul de față.)

29 Cf. *Republica,* 369 b–c. Aceasta face parte din *teoria contractualistă.* Citatul următor, care reprezintă prima formulare a *principiului naturalist* în statul perfect, este 370 a/b–c. (În *Republica* naturalismul este menționat mai întâi de Glaucon în 358 e și urm.; dar aceasta, firește, nu este doctrina naturalistă a lui Platon însuși.)

1) Pentru dezvoltarea ulterioară a principiului naturalist al diviziunii muncii și rolul jucat de acest principiu în teoria platoniciană a justiției, cf. îndeosebi textul de la notele 6, 23 și 40 la capitolul 6.

2) Pentru o versiune modernă radicală a principiului naturalist, vezi formula societății comuniste enunțată de Marx: „De la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi!“ (Cf., de exemplu, Marx–Engels, *Opere,* vol. 19, Ed. Politică, București, 1964, p. 22;

și nota 8 la capitolul 13; vezi și nota 3 la capitolul 13 și nota 48 la capitolul 24, ca și textul respectiv.)

Pentru rădăcinile istorice ale „principiului comunismului“, vezi maxima lui Platon „Comune sunt cele ale prietenilor“ (vezi nota 36 la capitolul 6 și textul, pentru comunismul lui Platon vezi și notele 34 la capitolul 6 și 30 la capitolul 4, ca și textul respectiv) și compară aceste pasaje cu următoarele din *Faptele apostolilor*: „Toți cei ce credeau erau împreună la un loc, și aveau toate de obște;... și banii îi împărțeau între toți, după nevoile fiecăruia“ (2, 44–45). „Nu era nici unul printre ei care să ducă lipsă:... se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie“ (4, 34–35).

30 Vezi nota 23 și textul de acolo. Citatele din acest alineat sunt toate din *Legile*: 1) 889 a–d (cf. pasajul foarte asemănător din *Theaitetos*, 172 b); 2) 896 c–e; 3) 890 e/891 a.

Pentru ceea ce se spune în alineatul următor din text (adică pentru aserțiunea mea că naturalismul lui Platon este incapabil să rezolve probleme practice) se poate da următoarea ilustrare. Mulți naturaliști au susținut că bărbații și femeile diferă „de la natură“ atât fizic, cât și spiritual și că de aceea ar trebui să le revină funcții diferite în viața socială. Or, Platon folosește același argument naturalist pentru a dovedi contrariul; căci, argumentează el, oare nu se folosesc câini de ambele sexe pentru pază și vânătoare? „Admiți ca femeile — scrie el (*Rep.*, 466 c–d)... să asigure împreună cu bărbații paza și să vâneze împreună cu ei, precum fac câinii... și că, făcând ele acestea, vor săvârși tot ce este mai bine și nu vor încălca natura sexului lor feminin în raport cu cea a sexului masculin, fiind vorba de caracterele pe care, prin fire, cele două sexe le au în comun?“ (Vezi și textul de la nota 28 la capitolul de față; privitor la câine ca păzitor ideal, cf. capitolul 4, îndeosebi nota 32–2) și textul de acolo.)

31 Pentru o scurtă critică a teoriei biologice a statului, vezi nota 7 la capitolul 10 și textul respectiv. *Privitor la originea orientală a acestei teorii, vezi R. Eisler, *Revue de synthèse historique,* vol. 41, p. 15.*

32 Pentru unele aplicații ale teoriei platoniciene a sufletului și concluziile trase din ea, vezi notele 58–59 la capitolul 10 și textul respectiv. Privitor la analogia metodologică fundamentală dintre orașul-stat și individ, vezi îndeosebi *Republica,* 368 e, 445 c, 577 c.

Pentru teoria politică a individului uman, sau a fiziologiei umane propusă de Alcmaeon, cf. nota 13 la capitolul 6.

33 Cf. *Republica,* 423, b și d.

34 Acest citat ca și cel următor sunt din G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. Principalele pasaje din *Republica* sunt 439 c și urm. (povestea lui Leontios); 571 c și urm. (partea bestială opusă părții raționale a sufletului); 588 c (Monstrul apocaliptic; cf. „Fiara" care posedă un Număr platonic, în *Apocalipsa,* 13, 17 și 18); 603 d și 604 b (omul în dezacord cu sine). Vezi și *Legile,* 689 a–b și notele 58–59 la capitolul 10.

35 Cf. *Republica,* 519 e și urm. (cf. și nota 10 la capitolul 8); următoarele două citate sunt ambele din *Legile,* 903 c. (Am inversat ordinea lor.) De menționat că „întregul" despre care e vorba în aceste două pasaje („*pan*" și „*holon*") nu este *statul,* ci *lumea;* totuși nu încape îndoială că tendința subiacentă a acestui holism cosmologic este un holism politic; cf. *Legile,* 903 d–e (unde medicul și meșteșugarul sunt asociați omului politic) și faptul că Platon folosește adesea cuvântul „*holon*" (în special pluralul acestuia) pentru a se referi la stat sau la lume. În plus, primul din aceste două pasaje (în ordinea în care le citez eu) este o versiune mai scurtă a fragmentului din *Republica,* 420 b-421 c; iar cel de-al doilea, a fragmentului *Republica,* 520 b și urm. („Noi... v-am născut pe voi domni și regi peste voi înșivă și peste restul cetății."[a] Alte *pasaje privitoare la holism sau colectivism* sunt: *Republica,* 424 a, 449 e, 462 a și urm., *Legile,* 715 b, 739 c, 875 a și urm., 903 b, 923 b, 942 a și urm. (Vezi și notele 31/32 la capitolul 6.) Pentru remarca din acest alineat că Platon vorbea despre stat ca organism, cf. *Republica,* 462 c, și *Legile,* 964 e, unde statul este comparat chiar cu *corpul* omenesc.

36 Cf. Adam în ediția sa a *Republicii,* vol. II, 303; vezi și nota 3 la capitolul 4 și textul de acolo.

37 Acest aspect este subliniat de Adam, *op. cit.,* nota 546 a, b 7 și pp. 288 și 307. Următorul citat din acest alineat este *Republica,* 546 a; cf. *Republica,* 485 a/b, citat în nota 26–1) la capitolul 3 și în textul de la nota 33 la capitolul 8.

---

[a] În versiunea engleză folosită de Popper această propoziție sună întru câtva diferit: „Noi v-am creat deopotrivă pentru stat și pentru voi înșivă." (*N. t.*)

38 Aici este punctul principal în care sunt nevoit să mă abat de la interpretarea lui Adam. Platon vrea, cred, să spună că regele-filozof din Cărțile VI–VII, care se preocupă în principal de lucruri care nu se nasc și nu pier (*Rep.*, 485 b; vezi nota precedentă și pasajele la care ea face trimitere), dobândește prin educația sa matematică și dialectică cunoașterea Numărului platonic și odată cu aceasta mijloacele pentru a opri degenerarea socială și, astfel, și degenerarea statului. Vezi îndeosebi textul de la nota 39.

Citatele următoare din acest alineat sunt: „neamul paznicilor să rămână curat"; cf. *Republica,* 460 c și textul de la nota 34 la capitolul 4. „O cetate astfel întocmită etc.": 546 a.

Referirea la distincția pe care o face Platon, în domeniile matematicii, acusticii și astronomiei, între *cunoașterea rațională* și opinia înșelătoare bazată pe *experiență sau percepție* are în vedere *Republica,* 523 a și urm., 525 d și urm., unde se vorbește de „*calcul*"; vezi îndeosebi 526 a); 527 d și urm.; 529 b și urm.; 531 a și urm. (până la 534 a și 537 d inclusiv); vezi și 509 d – 511 e.

39 *Mi s-a reproșat că am „adăugat" cuvintele „fiind lipsiți de o metodă pur rațională" (pe care însă niciodată nu le-am plasat între semnele citării); având însă în vedere *Rep.*, 523 a – 537 d, mi se pare clar că referirea lui Platon la *percepție* implică tocmai acest contrast.*

Citatele din acest alineat sunt din *Rep.*, 546 b și urm.

Interpretând Povestea Căderii și a Numărului, am evitat cu grijă dificila, nedecisa și probabil indecidabila problemă a calculării Numărului în cauză. (S-ar putea să fie indecidabilă întrucât e posibil ca Platon să nu fi dezvăluit până la capăt secretul său.) Îmi limitez interpretarea la pasajele imediat anterioare și imediat următoare celui care descrie Numărul însuși; aceste pasaje cred că sunt suficient de clare. Cu toate acestea, interpretarea mea diferă, pe cât îmi dau seama, de încercările anterioare.

1) Enunțul crucial pe care îmi întemeiez interpretarea este A) că paznicii lucrează prin „calcul ajutat de percepție". Pe urmă, folosesc enunțul B) că ei „nu vor *descoperi în mod accidental* (modul corect de a obține) o progenitură bună"; C) că vor „greși" și „vor zămisli copii când nu se cuvine"; D) că ei „nu cunosc" asemenea lucruri (cum este Numărul în cauză).[a]

---

[a] În versiunea românească a *Republicii* nu se regăsesc întocmai aceste expresii, preluate de Popper după o traducere engleză. A se vedea mai sus alineatul care cuprinde trimiterile 39 și 40. *(N. t.)*

În ceea ce privește enunțul A), orice cititor atent al lui Platon își dă seama că o asemenea referire la percepție este menită să exprime o critică a metodei în cauză. În sprijinul acestui mod de a înțelege pasajul de care vorbim (546 a și urm.) vine și faptul că el urmează la mică distanță de pasajele 523 a – 537 d (vezi finalul notei precedente), unde una din temele principale o constituie opoziția dintre cunoașterea pur rațională și opinia bazată pe percepție și unde, în particular, termenul „calcul" este folosit într-un context ce apasă pe opoziția dintre cunoașterea rațională și experiență, în timp ce termenului „percepție" (vezi și 511 c/d) i se dă un semn vădit tehnic și dezaprobator. (A se vedea, spre exemplu, și modul cum se exprimă Plutarh când discută despre această opoziție, în *Viața lui Marcellus,* 306.) Sunt, de aceea, de părere — o părere întărită de context, îndeosebi de B), C), D), că remarca A) a lui Platon implică a) „calculul bazat pe percepție" este o metodă nesigură și b) există metode mai bune, și anume cele ale matematicii și dialecticii, care oferă cunoaștere rațională pură. Ceea ce încerc să argumentez aici pe îndelete este de fapt un lucru atât de limpede încât n-ar fi fost cazul să stărui atâta asupra lui, dacă n-ar fi scăpat chiar și unui autor de talia lui Adam. Acesta, în nota sa la 546 a, b 7, interpretează „calculul" ca pe o referire la sarcina cârmuitorilor de a determina numărul mariajelor pe care trebuie să le permită, iar „percepția" ca referindu-se la mijloacele prin care ei „hotărăsc ce perechi trebuie formate, care copii trebuie crescuți etc." Așadar, Adam tratează remarca lui Platon ca pe o simplă descriere și nu ca pe o polemică împotriva neajunsurilor metodei empirice. Ca atare, nici afirmația C) că ocârmuitorii vor „greși", nici remarca D) că ei „nu cunosc" lucrurile respective, nu sunt puse de el în legătură cu faptul că aceștia folosesc metode empirice. (Remarca B) că ei „nu vor descoperi în mod accidental" metoda corectă ar fi pur și simplu omisă din traducere dacă am da curs sugestiei lui Adam.)

Când interpretăm pasajul despre care e vorba aici, trebuie să avem în vedere că în Cartea VIII, imediat înaintea lui, Platon revine la problema cetății dintâi din Cărțile II–IV. (Vezi notele lui Adam la 449 a și urm. și 543 a și urm.) Dar paznicii acestei cetăți nu sunt nici matematicieni, nici dialecticieni. Așadar, ei n-au nici o idee despre metodele pur raționale pe care se pune atâta

accent în Cartea VII, 525–534. În legătură cu aceasta, viza remarcilor privitoare la percepție, adică la neajunsurile metodelor empirice, și la ignoranța, decurgând de aici, a paznicilor, este cum nu se poate mai precisă.

Aserțiunea B), după care cârmuitorii „nu vor descoperi în mod accidental“ (modul corect de a obține) „o progenitură bună“, este, potrivit interpretării mele, cât se poate de clară. Întrucât cârmuitorii nu dispun decât de metode empirice, numai printr-o întâmplare norocoasă ei ar putea nimeri o metodă a cărei determinare necesită instrumente matematice sau alte mijloace raționale.

Interpretarea sugerată aici face pe deplin inteligibile punctele C) și D); iar remarca lui Platon că numărul său este „stăpân pe... zămislirea mai bună și mai rea“ se potrivește și ea perfect. De observat că Adam nu face nici un comentariu la D), adică la ignoranța cârmuitorilor, deși un comentariu ar fi fost aici foarte necesar având în vedere teoria sa (nota la 546 d 22) că „numărul nu este... un număr nupțial“ și nu are vreo semnificație de tehnică eugenică.

Or, faptul că Numărul are tocmai o semnificație tehnică și eugenică rezultă, cred, cu claritate dacă ne gândim că pasajul în care e vorba despre el este plasat între pasaje ce conțin referiri la cunoașterea eugenică, sau, mai bine zis, la lipsa unei atare cunoașteri. Imediat înaintea pasajului despre Număr apar A), B) și C), iar imediat după el apare D), precum și povestea miresei și mirelui și a progeniturii lor degenerate. În plus, C) dinaintea Numărului și D) de după Număr fac referiri una la alta; într-adevăr, aserțiunea C) că „vor greși“ se leagă de „vor zămisli copii când nu se cuvine“, iar afirmația D) că ei „nu cunosc...“ se leagă de faptul întru totul analog al „unirii mireselor și mirilor când nu trebuie“. (Vezi și nota următoare.)

Ultimul punct în care trebuie să apăr interpretarea dată de mine este aserțiunea mea că cei ce *cunosc* Numărul dobândesc prin aceasta putința de a influența „zămislirea mai bună și mai rea“. Aceasta, firește, nu decurge din afirmația lui Platon că Numărul însuși posedă o asemenea putere; pentru că dacă e corectă interpretarea lui Adam, atunci Numărul reglează nașterile prin faptul că determină o perioadă fixă după care începe cu necesitate degenerarea. Eu susțin însă că referirile lui Platon la „percepție“, la „greșeala“ cârmuitorilor și la „ignoranța“ lor ca fiind cauze nemijlocite ale erorilor eugenice ar fi fost fără rost dacă n-ar însemna că pazni-

cii, dacă ar fi dispus de o cunoaștere adecvată a metodelor matematice și pur raționale, n-ar fi greșit. Aceasta ne obligă însă să considerăm că Numărul are o semnificație *tehnică* eugenică și că cunoașterea lui reprezintă cheia puterii de a opri degenerarea. (Această concluzie mi se pare a fi singura compatibilă cu ceea ce știm despre acest gen de superstiții; toată astrologia, bunăoară, presupune concepția oarecum contradictorie după care cunoașterea destinului nostru ne-ar putea ajuta să influențăm acest destin.)

Cred că încercările de a explica Numărul ca fiind altceva decât un tabu secret privitor la procreație se datorează refuzului de a-i atribui lui Platon idei atât de puțin rafinate, chiar dacă el le formulează ca atare. Se datorează, altfel spus, tendinței de a-l idealiza pe Platon.

2) Legat de aceasta, trebuie să mă refer la un articol al lui A. E. Taylor, „The Decline and Fall of the State in Republic, VIII" (*Mind*, N.S. 48, 1939, p. 23 și urm.). În acest articol Taylor îl atacă (nedrept, după opinia mea) pe Adam, argumentând astfel împotriva lui: „Este, desigur, adevărat că despre decăderea statului ideal se spune în mod expres în 546 b că începe când cei din clasa cârmuitoare « vor zămisli copii atunci când nu se cuvine ». Dar aceasta nu trebuie neapărat să însemne, și după opinia mea nu înseamnă, că Platon se ocupă de probleme de igienă a reproducerii. Principalul aici este ideea simplă că dacă Statul, ca orice întocmire omenească, poartă în sinea sa germenii propriei disoluții, aceasta trebuie, firește, să însemne că mai devreme sau mai târziu persoanele ce dețin puterea supremă vor ajunge să fie inferioare celor care le-au precedat." (pp. 25 și urm.) Mie această interpretare mi se pare nu numai de nesusținut, având în vedere formulările neechivoce ale lui Platon, ci văd în ea un exemplu tipic de încercare de a elimina din scrierile lui Platon asemenea elemente stânjenitoare cum sunt rasismul sau superstiția. Adam a început prin a nega că Numărul are o semnificație eugenică și prin a susține că nu este vorba de un „număr nupțial", ci doar de o perioadă cosmologică. Taylor continuă acum prin a nega că Platon ar fi interesat aici în vreun fel de „probleme de igienă a reproducerii". Numai că pasajul din Platon e plin de aluzii la aceste probleme, iar Taylor însuși admite, cu două pagini mai înainte (p. 23) că „nu se sugerează nicăieri" că Numărul „ar viza altceva decât « zămislirea mai bună

și mai rea »“. Și apoi, nu numai pasajul în cauză, ci și întreaga *Republică* (similar și *Omul politic*, îndeosebi 310 b, 310 e) nu contenește să releve importanța „problemelor de igienă a reproducerii“. Teoria lui Taylor, după care Platon, vorbind de „odraslă omenească“ (sau, cum spune Taylor, despre „lucru plămădit de om“) are în vedere *statul* și că Platon vrea să facă aluzie la faptul că statul este creația unui legiuitor uman, mi se pare nesusținută de textul lui Platon. Întreg pasajul începe cu o referire la lucrurile lumii sensibile și schimbătoare, la lucrurile care se nasc și pier (vezi notele 37 și 38 la capitolul de față), în particular la cele vii, plante și animale deopotrivă, și la problemele reproducerii lor, și apoi, un lucru „plămădit de om“ ar însemna, dacă ar fi vizat de Platon într-un asemenea context, un lucru „artificial“, care este inferior pentru că e „îndoit îndepărtat“ de realitate. (Cf. textul de la notele 20–23 la capitolul de față și întreaga Carte X a *Republicii*, până la sfârșitul pasajului 608 b.) Platon nu s-ar fi gândit niciodată că cineva va înțelege prin expresia „lucru plămădit de om“ statul perfect, „natural“; ci se aștepta ca cititorul să se gândească la ceva mult inferior (cum ar fi poezia; cf. nota 39 la capitolul 4). Expresia tradusă de Taylor prin „lucru plămădit de om“ se traduce de obicei, simplu, prin „odraslă omenească“, ceea ce înlătură toate dificultățile.

3) Presupunând că interpretarea dată de mine pasajului în cauză este corectă, se poate face o sugestie cu intenția de a pune în legătură credința lui Platon în rolul degenerării rasiale cu sfatul dat de el în repetate rânduri ca numărul membrilor clasei guvernante să fie menținut constant (sfat ce arată că sociologul Platon a înțeles efectul destabilizator al creșterii populației). Modul de gândire al lui Platon, descris în finalul capitolului de față (cf. textul de la nota 45; și nota 37 la capitolul 8), mai cu seamă felul cum el opune monarhul Unic, Minoritatea timocrată, Multiplicității celor ce nu alcătuiesc decât o gloată, e posibil să-i fi sugerat credința că *o creștere numerică echivalează cu o scădere calitativă.* (Ceva în sensul acesta este într-adevăr sugerat în *Legile,* 710 d.) Dacă această ipoteză este corectă, atunci e foarte posibil ca el să fi tras concluzia *că creșterea populației și degenerarea rasială sunt interdependente sau chiar că aceasta din urmă este cauza celei dintâi.* Cum creșterea populației a fost în fapt principala cauză a instabilității și disoluției societăților tribale timpurii din Grecia (cf. notele 6, 7 și 63 la capitolul 10 și textul de acolo), această ipote-

ză ar explica și de ce credea Platon că „adevărata“ cauză era degenerarea rasială (credință ce se armonizează cu teoriile sale generale despre „natură“ și „schimbare“.)

40–1) Adam insistă (nota la 546 d 22) că trebuie tradus prin „în mod nepotrivit“, în loc de „când nu trebuie“. Aș observa aici că interpretarea mea e cu totul independentă de acest detaliu de traducere: ea e pe deplin compatibilă cu oricare din traducerile: „în mod nepotrivit“, „greșit“, „când nu trebuie“ sau „în afara sorocului potrivit“. (În original, expresia corespunzătoare înseamnă inițial ceva în genul „contrar măsurii potrivite“; iar în mod curent înseamnă „la vreme nepotrivită“.)

*2) Privitor la remarcile lui Platon despre „încrucișări“ și „amestec“ am putea observa că Platon pare să fi fost adeptul unei teorii primitive, dar larg împărtășite, despre ereditate (răspândită, pare-se, și astăzi printre crescătorii de cai), după care progenitura este un amestec în doze egale de caractere sau „naturi“ ale celor doi părinți și că în ea caracterele, firile sau „virtuțile“ acestora (rezistența fizică, iuțeala etc. sau, potrivit spuselor din *Republica, Omul politic* și *Legile,* blândețea, ardoarea, cutezanța, cumpătarea etc.) se amestecă proporțional cu numărul ascendenților (bunici, străbunici etc.) care au posedat aceste caractere. În consecință, harta împerecherilor ține de dozarea judicioasă și științifică — matematică sau armonioasă — a firilor. Vezi îndeosebi *Omul politic,* unde meșteșugul regal al cârmuirii statului sau al păstoririi oamenilor este asemuit cu cel al țesutului și unde țesătorul regal trebuie să îmbine cutezanța și cumpătarea. (Vezi și *Republica,* 375 c–e și 410 c și urm.; *Legile,* 731 b; și notele 34 și urm. la capitolul 4; 13 și 39 și urm. la capitolul 8; plus textele respective.)*

41 Privitor la legea platoniciană a revoluțiilor sociale, vezi îndeosebi nota 26 la capitolul 4 și textul respectiv.

42 Termenul „metabiologie“ este folosit de G. B. Shaw, în acest sens, ca desemnare pentru un fel de religie. (Cf. prefața la *Back to Methuselah;* vezi și nota 66 la capitolul 12.)

43 Cf. nota lui Adam la *Republica,* 547 a 3.

44 Pentru o critică a ceea ce eu numesc „psihologism“ în metodologia sociologică, cf. textul de la nota 19 la capitolul 13 și capitolul 14, unde discut despre psihologismul metodologic, răspândit încă și acum, al lui Mill.

45 S-a spus de multe ori că gândirea lui Platon nu trebuie înghesuită într-un „sistem"; mă aștept de aceea ca încercările mele din acest alineat (și nu numai din el) de a evidenția unitatea sistematică a gândirii lui Platon, care este evident bazată pe tabloul pitagoreic al opușilor, să dea prilej la critici. Eu cred însă că o atare sistematizare este o probă necesară a oricărei interpretări. Greșesc cei care cred că n-au nevoie de nici o interpretare și că pot să „cunoască" un filozof sau opera lui luându-l exact „așa cum a fost". Ei nu pot decât să interpreteze, atât omul, cât și opera lui; nefiind însă conștienți de faptul că interpretează (că, deci viziunea lor este colorată de tradiție, temperament etc.), interpretările lor vor fi inevitabil naive și necritice. (Cf. și capitolul 10 — notele 1–5 și 56 — și capitolul 25.) O interpretare critică îmbracă însă cu necesitate forma unei reconstrucții raționale și nu poate fi decât sistematică; ea e obligată să încerce să reconstruiască gândirea filozofului în cauză ca pe un edificiu coerent. Cf. și ceea ce spune A. C. Ewing despre Kant (*A Short Comentary on Kant's Critique of Pure Reason,* 1938, p. 4): „...trebuie să pornim de la premisa că e improbabil ca un mare filozof să se contrazică întruna, și ca atare, ori de câte ori există două interpretări, dintre care una îl face pe Kant coerent iar cealaltă incoerent, vom prefera pe prima dacă în mod rațional există o atare posibilitate." Această remarcă se aplică în mod sigur și în cazul lui Platon și chiar interpretării în general.

Note la capitolul 6

1 Cf. nota 3 la capitolul 4 și textul, îndeosebi finalul alineatului respectiv, în plus, vezi nota 2–2) la acel capitol. Referitor la formula *Înapoi la natură* vreau să atrag atenția asupra faptului că Rousseau a fost puternic influențat de Platon. Într-adevăr, chiar și o privire sumară asupra *Contractului social* ne dezvăluie o mulțime de analogii, mai ales cu acele pasaje platoniciene despre naturalism pe care le-am comentat în capitolul precedent. Cf. în special nota 14 la capitolul 9. Există de asemenea o interesantă asemănare între *Republica,* 591 a și urm. (și *Gorgias,* 472 e și urm., unde o idee similară apare într-un context individualist) și faimoasa teorie rousseauistă (și hegeliană) a pedepsei. (Barker, *Greek Political Theory,* I, 388 și urm., subliniază pe drept cuvânt influența lui Platon asupra lui Rousseau. El însă nu sesizează puternicul

element de romantism din Platon; și nu toată lumea realizează că romantismul rural care a influențat atât Franța, cât și Anglia lui Shakespeare prin intermediul *Arcadiei* lui Sanazzaro își are obârșia în păstorii dorieni ai lui Platon; cf. notele 11–3), 26 și 32 la capitolul 4 și nota 14 la capitolul 9.)

2 Cf. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 132; următorul citat este de la p. 111. Această interesantă carte (ca și lucrările lui Grote și F. Gomperz) m-a încurajat mult să dezvolt vederile mele destul de neortodoxe despre Platon și să-i secondez în concluziile lor mai degrabă dezagreabile. Pentru citatele din C. E. M. Joad, cf. al său *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661 și 660. Ar putea fi menționate aici și foarte interesantele remarci privind ideile lui Platon despre dreptate, făcute de C. L. Stevenson în articolul său „Persuasive Definitions“ *(Mind,* N.S., vol. 47, 1938, pp. 331 și urm.).

3 Cf. Crossman, *op. cit.*, 132 și urm. Următoarele două citate sunt din Field, *Plato* etc., 91; pentru remarci similare cf. Barker, *Greek Political Theory* etc. (vezi nota 13 la capitolul 5).

Idealizarea lui Platon a jucat un rol considerabil în dezbaterile privind autenticitatea diferitelor lucrări ce ni s-au transmis sub numele său. Multe din ele au fost respinse de unii critici pentru simplul motiv că cuprind pasaje ce nu se potrivesc cu viziunea lor idealizantă despre Platon. O expresie destul de naivă și totodată tipică a acestei atitudini se găsește în „Nota introductivă“ a lui Davies și Vaughan (cf. ediția Golden Treasury a *Republicii,* p. VI): „Nu cumva dl Grote în zelul său de a-l da jos pe Platon de pe supraomenescul lui piedestal îi atribuie cu prea mare ușurință compuneri ce au fost socotite nedemne de un filozof atât de divin?“ Acești autori par a nu-și da seama că judecata lor despre Platon trebuie să depindă de ceea ce acesta a scris, și nu viceversa; și că dacă aceste compuneri sunt autentice și în același timp nedemne, înseamnă că Platon *n*-a fost un filozof chiar atât de divin cum presupun dânșii.

4 Formularea a) rivalizează cu una a lui Kant, care descrie o *constituție dreaptă* ca fiind „o constituție ce realizează *maximum de libertate posibilă a indivizilor umani,* prin formularea legilor în așa fel încât *libertatea fiecăruia să poată coexista cu libertatea tuturor celorlalți*“ (*Critica rațiunii pure*[2], 373); vezi și a sa *Teorie a dreptului,* unde spune: „Dreptul (sau justiția) este totalitatea condițiilor care

sunt necesare pentru ca alegerea liberă a fiecăruia să poată coexista cu cea a oricui altcuiva, în conformitate cu o lege generală a libertății." Kant credea că acesta a fost scopul urmărit de Platon în *Republica*; de unde putem vedea că el a fost unul din numeroșii filozofi care ori s-au lăsat înșelați de Platon, ori l-au idealizat atribuindu-i propriile lor idei umanitare. Fie-mi îngăduit să remarc, în această ordine de idei, că liberalismului înflăcărat al lui Kant i se dă prea puțină atenție în scrierile de filozofie politică engleze și americane (în pofida lucrării lui Hastie, *Kant's Principles of Politics*). Foarte des se afirmă despre el că este un precursor al lui Hegel; având însă în vedere că a recunoscut în romantismul lui Herder ca și în cel al lui Fichte o doctrină diametral opusă propriei sale doctrine, o asemenea afirmație îi face lui Kant o crasă nedreptate și nu încape îndoială că el ar fi dezavuat-o în mod categoric. Uriașa influență a hegelianismului este cea care a dus la acceptarea acestor afirmații, după mine total greșite.

5 Cf. textul de la notele 32/33 la capitolul 5.

6 Cf. textul de la notele 25–29 la capitolul 5. Citatele date în acest alineat sunt din: 1) *Republica*, 433 a; 2) *Republica*, 434 a/b; 3) *Republica*, 441 d. Legat de formularea platoniciană din primul citat, „am spus de mai multe ori", cf. și, mai ales, *Republica*, 397 e, unde teoria dreptății este pregătită cu grijă, și, firește, *Republica*, 369 b–c, pasaj citat în textul de la nota 29, capitolul 5. Vezi și notele 23 și 40 la capitolul de față.

7 După cum am arătat în capitolul 4 (nota 18 și textul și nota 29), Platon nu vorbește mult despre sclavi în *Republica*, deși atât cât spune este destul de grăitor; el risipește însă orice dubiu cu privire la atitudinea sa în *Legile* (cf. îndeosebi articolul lui G. R. Morrow din *Mind*, citat în nota 29 la capitolul 4).

8 Citatele sunt din Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 180. Barker afirmă (pp. 176 și urm.) că „dreptatea platoniciană" este „dreptate socială" și relevă corect natura ei holistă. El menționează (178 și urm.) că această formulă ar putea fi eventual criticată pentru că „nu ... atinge esența a ceea ce oamenii înțeleg îndeobște prin dreptate", și anume „un principiu pentru reglementarea ciocnirilor dintre voințe", adică dreptatea întrucât îi privește pe indivizi. El crede însă că „o asemenea obiecție este irelevantă" și că ideea lui Platon „nu ține de drept", ci reprezintă „o concepție despre moralitatea socială" (179); și spune mai departe că modul acesta de

a trata dreptatea corespundea, într-un fel, ideilor grecești curente despre dreptate: „Dând dreptății acest sens, Platon nu se îndepărta mult de ideile curente din Grecia." El nici nu menționează măcar că există dovezi ce atestă contrariul, așa cum arătăm aici în notele următoare și în text.

9 Cf. *Gorgias,* 488 e și urm.; pasajul este citat mai complet și discutat mai jos în secțiunea VIII (vezi nota 48 la capitolul de față și textul de acolo). Pentru teoria aristoteliciană a sclaviei vezi nota 3 la capitolul 11 și textul respectiv. Citatele din Aristotel reproduse în acest paragraf sunt: 1) și 2) din *Etica nicom.*, V, 4, 7 și 8; 3) *Politica,* III, 12, 1 (1282 b; vezi și notele 20 și 30 la capitolul de față. Pasajul conține o referire la *Etica nicom.*); 4) *Etica nicom.*, V, 4, 9; 5) *Politica,* IV, (VI), 2–1 (1317 b). În *Etica nicom.*, V, 3, 7 (cf. și *Pol.*, III, 9, 1; 1280 a), Aristotel menționează de asemenea că semnificația „dreptății" variază în statele democratice, oligarhice și aristocratice, în conformitate cu ideile lor diferite despre „merit".

*Pentru vederile lui Platon, din *Legile,* despre *dreptatea și egalitatea politice,* vezi îndeosebi pasajul despre cele două feluri de egalitate (*Legile,* 757 b–d) citat mai jos la 1). Pentru faptul, menționat aici în text, că nu numai virtutea și nașterea, ci și averea (ba chiar și statura și frumusețea chipului) ar trebui să conteze în distribuirea onorurilor și a prăzii de război, vezi *Legile,* 744 c, pasaj citat și în nota 20–1) la acest capitol, unde sunt discutate și alte pasaje relevante.

1) În *Legile,* 757 b–d, Platon discută despre „două feluri de egalitate". „Una este egalitatea în măsură, greutate sau număr [adică egalitatea numerică sau aritmetică]; dar cea mai adevărată și mai bună egalitate... distribuie mai mult celui mai mare și mai puțin celui mai mic, dând fiecăruia măsura ce i se cuvine, în *conformitate cu natura...* Acordând onoare mai mare celor ce au mai multă virtute și mai puțină celor inferiori în privința virtuții și creșterii, *ea împarte fiecăruia ceea ce se cuvine, conform acestui principiu al proporțiilor [raționale].* Și tocmai aceasta este ceea ce trebuie să numim « dreptate politică ». Și oricine ar fi să întemeieze un stat trebuie să așeze aceasta ca unic scop al legislației sale...: numai această dreptate care, cum spuneam, este *egalitatea naturală* și care se împarte, după cum cere situația, între inegali." Această a doua egalitate, care constituie ceea ce Platon numește aici „dreptatea politică" (iar Aristotel, „dreptatea distributivă") și care este descrisă

de Platon (și Aristotel) drept „egalitate proporțională" — cea mai adevărată, mai bună și mai naturală egalitate — a fost mai târziu numită „geometrică" (*Gorgias*, 508 a; vezi și 465 b/c, și Plutarh, *Moralia*, 719 b și urm.) ca opusă democraticei și inferioarei egalități „aritmetice". Asupra acestei identificări pot să arunce oarecare lumină remarcile de la 2).

2) Conform tradiției (vezi *Coom. in Arist. Graeca, pars XV*, Berlin, 1897, pp. 117, 29 și *pars* XVIII, Berlin, 1900, pp. 118, 18) deasupra ușii Academiei lui Platon stătea o inscripție cu următorul conținut: „În casa mea să nu intre cine nu știe geometrie!" Eu presupun că semnificația acestei inscripții nu consta doar în sublinierea importanței studiilor matematice, ci că ea voia să spună: „Aritmetica (adică, mai precis, teoria pitagoreică a numărului) nu este de-ajuns; trebuie să cunoști geometria!" Și voi încerca să schițez aici rațiunile care mă fac să cred că această din urmă formulare rezumă adecvat una din cele mai importante contribuții ale lui Platon la știință. Vezi și Anexa, p. 463.

După cum se consideră îndeobște astăzi, tratamentul pitagoreic timpuriu al geometriei se folosea de o metodă asemănătoare întru câtva cu ceea ce astăzi se cheamă „aritmetizare". Geometria este tratată ca parte a teoriei numerelor întregi (sau „naturale", adică a numerelor compuse din monade sau „unități indivizibile"; cf. *Republica*, 525 e) și a „logoi"-lor lor, adică a proporțiilor lor „raționale". De exemplu, triunghiurile dreptunghice pitagoreice erau cele ale căror laturi formau asemenea proporții raționale. (Ca exemple avem 3:4:5; sau 5:12:13. O formulă generală atribuită lui Pitagora era: $2n + 1 : 2n(n + 1) : 2n(n + 1) + 1$. Dar această formulă, derivată din „gnomōn", nu este suficient de generală, după cum o arată exemplul 8:15:17. O formulă generală din care cea pitagoreică se poate obține punând $m = n + 1$, este aceasta: $m^2 - n^2 : 2mn : m^2+n^2$ (unde $m>n$). Cum această formulă este o consecință imediată a așa-numitei „Teoreme a lui Pitagora" (luată împreună cu acel gen de algebră ce pare să fi fost cunoscută pitagoreicilor timpurii), și cum ea era, pesemne, necunoscută nu numai lui Pitagora, ci chiar și lui Platon (care, potrivit lui Proclus, propusese o altă formulă insuficient de generală) se pare că „Teorema lui Pitagora" nu era cunoscută, în forma ei generală, nici lui Pitagora, nici chiar lui Platon. (Un punct de vedere mai puțin radical asupra acestei chestiuni este expus de F. Heath în *A History of Greek*

Mathematics, 1921, vol. I, pp. 80–82. Formula numită de mine aici „generală“ este în esență cea a lui Euclid; ea se poate obține din formula inutil de complicată dată de Heath la p. 82 obținând mai întâi cele trei laturi ale triunghiului și înmulțindu-le cu *2/mn*, iar apoi substituind în rezultat *m* și *n* în locul lui *p* și *q*.)

Descoperirea iraționalității rădăcinii pătrate din doi (la care Platon face aluzie în *Hippias maior* și în *Menon*; cf. nota 10 la capitolul 8; vezi și Aristotel, *Anal. Priora*, 41 a 26 și urm.) a ruinat programul pitagoreic de „aritmetizare“ a geometriei și odată cu el, pare-se, însăși vitalitatea Ordinului pitagoreic. Tradiția conform căreia această descoperire a fost ținută la început secretă are, după cât se pare, în sprijinul ei faptul că Platon încă numește iraționalul la început „arrhētos“, adică secretul, misterul de nerostit; cf. *Hippias maior*, 303 b/c; *Republica*, 546 c. (Un termen folosit mai târziu este „incomensurabil“; cf. *Theaitetos*, 147 c și *Legile*, 820 c. Termenul *alogos* pare-se că se întâlnește mai întâi la Democrit, care a scris două cărți *Despre linii iraționale și atomi* (sau *și corpurile pline*), ce s-au pierdut; Platon cunoștea termenul, după cum o dovedește aluzia sa oarecum nerespectuoasă, din *Republica*, 534 d, la titlul lui Democrit, dar el însuși nu l-a folosit niciodată ca sinonim pentru „arrhētos“. Prima utilizare atestată și indubitabilă în acest sens se găsește în Aristotel, *Anal. Post.*, 76 b 9. Vezi și T. Heath, *op. cit.*, vol. I, pp. 84 și urm., 156 și urm.)

Se pare că eșecul programului pitagoreic, adică al metodei aritmetice în geometrie, a dus la dezvoltarea metodei axiomatice a lui Euclid, adică a unei noi metode menite pe de o parte să salveze de la prăbușire ceea ce putea fi salvat (inclusiv metoda demonstrației raționale), iar pe de alta să accepte ireductibilitatea geometriei la aritmetică. Presupunând toate acestea, ar apărea extrem de probabil că Platon a jucat un rol de maximă importanță în trecerea de la mai vechea metodă pitagoreică la cea a lui Euclid — în fapt, că Platon a fost *unul din primii care au dezvoltat o metodă specific geometrică*, în scopul de a recupera ceea ce putea fi recuperat din pitagoreismul eșuat și a preveni pierderi și mai mari. O bună parte din ceea ce spun aici trebuie considerat drept o ipoteză istorică foarte nesigură, dar o anumită confirmare se poate găsi în Aristotel, *Anal. Post.*, 76 b 9 (pasaj menționat ceva mai sus), mai ales dacă se compară acest text cu *Legile*, 818 c, 895 e (par și impar) și 819 e/820 a, 820 c (incomensurabilii). Pasajul sună astfel: „aritmetica

acceptă înțelesul de nepereche și pereche, pătrat și cub; geometria, pe acela de incomensurabil ori de linie frântă ori curbă". (Cf. *Anal. Priora,* 41 a 26 și urm., 50 a 37. Vezi și *Metafizica,* 983 a 20, 1061 b 1–3, unde problema iraționalității este tratată ca și cum ar constitui *propriul* geometriei, și 1089 a, unde, la fel ca în *Anal. Post.,* 76 b 40, întâlnim o aluzie la metoda „puterilor" din *Theaitetos,* 147 d.) Marele interes al lui Platon pentru problema raționalității se vădește mai ales în două din pasajele menționate mai sus, *Theaitetos,* 147 c – 148 a, și *Legile,* 819 d – 822 d, unde Platon declară că îi este rușine că grecii nu și-au dat seama îndeajuns de marea problemă a mărimilor incomensurabile.

În ce mă privește, sugerez că „Teoria corpurilor primare" (din *Timaios,* 53 c – 62 c, și poate chiar până la 64 a; vezi și *Republica,* 528 b-d) făcea parte din răspunsul lui Platon la această provocare. Această teorie păstrează, pe de o parte, caracterul atomist al pitagoreismului — unitățile indivizibile („monadele") care joacă un rol și în școala atomiștilor — iar pe de altă parte introduce iraționalele (rădăcinile pătrate din doi și din trei) a căror admitere în lume devenise inevitabilă. Teoria face acest lucru luând două din triunghiurile dreptunghice șocante — pe cel ce reprezintă o jumătate dintr-un pătrat și încorporează rădăcina pătrată din doi, și pe cel ce reprezintă jumătatea unui triunghi echilateral și încorporează rădăcina pătrată din trei — drept unități din care se compune tot restul. Într-adevăr, despre doctrina potrivit căreia aceste două triunghiuri iraționale sunt limitele (*peras*; cf. *Menon,* 75 d – 76 a) Formelor tuturor corpurilor fizice elementare se poate spune că reprezintă una din doctrinele fizice centrale din *Timaios.*

Toate acestea par să sugereze că avertismentul dat celor fără cunoștințe de geometrie (o aluzie la acest avertisment se găsește, pesemne, în *Timaios,* 54 a) e posibil să fi avut sensul mai specific menționat adineauri și să fi stat în legătură cu convingerea că geometria este, ca importanță, superioară aritmeticii. (Cf. *Timaios,* 31 c.) Ceea ce, la rândul său, ar explica de ce „egalitatea proporțională" a lui Platon, despre care el spunea că este un lucru mai aristocratic decât democratica egalitate aritmetică sau numerică, a fost mai târziu identificată cu „egalitatea geometrică" menționată de Platon în *Gorgias,* 508 a (cf. nota 48 la capitolul de față) și de ce aritmetica și geometria erau asociate (de către Plutarh, de exemplu) cu democrația și, respectiv, cu aristocrația spartană, în pofida faptu-

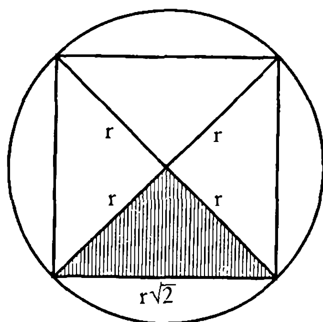
lui, atunci pesemne dat uitării, că pitagoreicii avuseseră, ca și Platon însuși, o mentalitate la fel de aristocratică; că programul lor punea accentul pe aritmetică; și că, în limbajul lor, „geometrică" era numele unui anumit fel de proporție numerică (adică aritmetică).

3) În *Timaios* Platon are nevoie pentru construirea Corpurilor primare de un Pătrat elementar și un Triunghi echilateral elementar. Acestea două sunt compuse, la rândul lor, din două feluri de triunghiuri *sub-elementare* — semi-pătratul ce încorporează $\sqrt{2}$ și, respectiv semi-echilateralul, ce încorporează $\sqrt{3}$. S-a discutat mult de ce a ales el aceste două triunghiuri sub-elementare, în locul Pătratului și al Triunghiului echilateral înseși; s-a discutat de asemenea — vezi mai jos punctul 4) — despre motivele care l-au făcut să construiască Pătratele sale elementare din patru semi-pătrate sub-elementare, în loc de două, iar Triunghiul echilateral elementar din șase semi-echilaterale sub-elementare, în loc de două. (Vezi primele două din cele trei figuri de mai jos.)

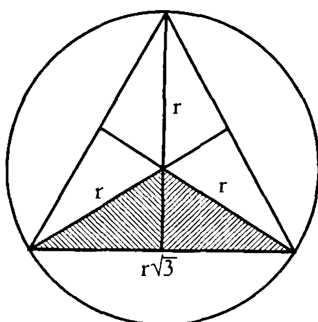
Privitor la prima din aceste două întrebări, pare-se că mai toți comentatorii pierd din vedere faptul că Platon, atât de viu interesat de problema iraționalității, nu s-ar fi oprit asupra celor două iraționale $\sqrt{2}$ și $\sqrt{3}$ (pe care le menționează explicit în 54 b) *dacă n-ar fi ținut neapărat să introducă tocmai aceste două iraționale ca elemente ireductibile în lumea sa.* (Cornford, *Plato's Cosmology,* pp. 214 și 231 și urm., discută pe larg cele două chestiuni, dar soluția comună pe care o oferă la ambele — „ipoteza" sa, cum îi spune el la p. 234 — mi se pare total inacceptabilă; dacă Platon ar fi urmărit să obțină o „gradare" în sensul discutat de Cornford — de notat că la Platon nu se găsește nici o aluzie că ar exista ceva mai mic decât ceea ce Cornford numește „gradul B" — ar fi fost suficient să se împartă în două *laturile Pătratelor elementare* și ale *Echilateralelor elementare* a ceea ce Cornford numește „gradul B", construind pe fiecare din acestea din câte patru figuri elementare *ce nu conțin nici o iraționalitate.*) Dacă însă Platon a ținut neapărat să introducă aceste iraționalități în lume, drept laturi ale triunghiurilor sub-elementare din care se compune tot restul, trebuie că era convins că în acest fel putea să rezolve o problemă; iar problema era — sugerez eu — aceea a „naturii (comensurabililor și) incomensurabililor" (*Legile,* 820 c). E clar că această problemă era deosebit de greu de rezolvat pe baza unei cosmologii ce apela la idei atomiste sau similare acestora, dat fiind că iraționalele

nu sunt multipli ai nici unei unități capabile să măsoare mărimi raționale; dacă însă unitățile de măsură înseși conțin laturi în „rapoarte iraționale", atunci marele paradox ar putea fi rezolvat; pentru că atunci ele pot să le măsoare pe amândouă, iar existența iraționalelor înceta să mai fie de neînțeles sau „irațională".

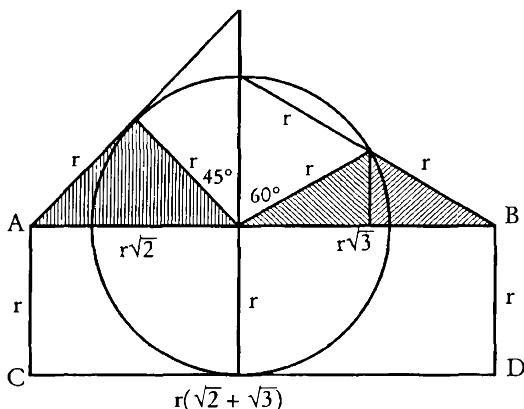
Platon știa însă că există și alte iraționale în afară de $\sqrt{2}$ și $\sqrt{3}$, pentru că menționează în *Theaitetos* descoperirea unui șir infinit de rădăcini pătrate iraționale (el vorbește, în 148 b, și de „considerații similare pentru volume", dar aceasta nu vizează neapărat



Pătratul elementar al lui Platon, compus din patru triunghiuri dreptunghice isoscele sub-elementare



Echilateralul elementar al lui Platon, compus din șase triunghiuri dreptunghice scalene sub-elementare



Dreptunghiul ABCD are o arie ce depășește pe cea a cercului cu mai puțin de 1½ la mie

rădăcinile cubice, putându-se referi și la diagonala cubică, adică la $\sqrt{3}$); și menționează de asemenea în *Hippias maior* (303 b–c; cf. Heath, *op. cit.*, 304) faptul că adunând (sau compunând altfel) iraționale, se pot obține alte numere iraționale (dar și numere raționale — probabil o aluzie la faptul că, de exemplu, 2 minus $\sqrt{2}$ este număr irațional; pentru că adunând acest număr cu $\sqrt{2}$ obținem, firește, un număr rațional). Având în vedere aceste circumstanțe, rezultă că dacă Platon a vrut să rezolve problema iraționalității introducând triunghiurile sale elementare, trebuie că a crezut că toate numerele iraționale (sau cel puțin multiplii lor) se pot compune adunând a) unități; b) $\sqrt{2}$; c) $\sqrt{3}$; și multipli ai acestora. O asemenea credință ar fi fost, firește, eronată, dar avem toate temeiurile să considerăm că pe atunci nu exista nici o demonstrație că ea este eronată; iar propoziția că există numai două feluri de iraționalități atomice — diagonalele pătratelor și ale cuburilor — și că toate celelalte iraționalități sunt comensurabile relativ la a) unitate; b) $\sqrt{2}$; și c) $\sqrt{3}$ are o anume plauzibilitate, dacă ținem cont de caracterul relativ al iraționalităților. (Am în vedere faptul că putem spune cu egală îndreptățire că diagonala unui pătrat cu latura unitate este irațională sau că latura unui pătrat cu diagonala unitate este irațională. Trebuie să ne amintim, de asemenea, că Euclid, în Cartea X, def. 2, spune încă despre rădăcinile pătrate incomensurabile că sunt „comensurabile prin pătratele lor".) Este deci perfect posibil ca Platon să fi crezut în această propoziție, deși n-avea cum să posede o demonstrație valabilă pentru conjectura sa. (După toate aparențele, Euclid este primul care a demonstrat falsitatea propoziției în cauză.) Or, există neîndoielnic o referire la o conjectură nedemonstrată, tocmai în pasajul din *Timaios* unde Platon vorbește despre rațiunea alegerii triunghiurilor sale sub-elementare, pentru că el scrie (*Timaios,* 53 c/d): „toate triunghiurile se obțin din două, care au fiecare câte un unghi drept…; dintre aceste triunghiuri, unul (semi-pătratul) are pe fiecare latură o jumătate de unghi drept,… și laturi egale; celălalt (scalenul)… are laturile inegale. Pe acestea două le asumăm ca principii prime… conform unei explicații ce combină probabilitatea (sau conjectura plauzibilă) cu necesitatea (demonstrația). Principii ce sunt și mai îndepărtate decât acestea le știe cerul și acei oameni ce se bucură de favoarea cerului." Iar mai departe, după ce a explicat că există un număr nesfârșit de triunghiuri scalene, dintre care trebuie alese „cele mai

bune", și după ce precizează că el consideră drept cele mai bune triunghiurile semi-echilaterale, Platon spune (*Timaios*, 54 a/b; Cornford a trebuit să ajusteze pasajul, pentru a se potrivi cu interpretarea lui; cf. nota sa 3 la p. 214): „Ar fi o poveste prea lungă să explicăm care este rațiunea; dacă însă cineva pune acest lucru la probă și dovedește că are această proprietate, lui i se cuvin laurii și toată bunăvoința noastră." Platon nu spune clar ce înseamnă „această proprietate"; este vorba negreșit de o proprietate matematică (demonstrabilă sau infirmabilă) ce oferă justificarea că, odată ales triunghiul ce încorporează pe $\sqrt{2}$, alegerea celui ce încorporează pe $\sqrt{3}$ este „cea mai bună"; și cred că, având în vedere considerațiile de mai înainte, proprietatea vizată de el era presupusa raționalitate relativă a celorlalte numere iraționale — relativă, cum am văzut, la unitate și la rădăcinile pătrate din doi și din trei.

4) Un temei în plus pentru interpretarea noastră, deși unul pentru care nu găsesc în textul lui Platon probe suplimentare, s-ar putea degaja din următoarea considerație. E un lucru curios că $\sqrt{2}+\sqrt{3}$ aproximează foarte bine numărul π. (Asupra acestui fapt mi-a atras atenția, într-un context diferit, W. Marinelli.) Diferența în plus este mai mică de 0,0047, adică mai puțin de 1 ½ la mie din π, și avem motive să credem că nu s-a demonstrat existența unei margini superioare mai bune pentru π. Un fel de explicație a acestui fapt curios este că el decurge din aceea că media aritmetică a ariilor hexagonului circumscris și octogonului înscris este o bună aproximație a ariei cercului. Or, se pare, pe de o parte, că Bryson opera cu poligoane circumscrise și înscrise (cf. Heath, *op. cit.*, 224), iar pe de altă parte știm (din *Hippias maior*) că Platon se interesa de adunarea numerelor iraționale, încât trebuie că a făcut adunarea $\sqrt{2}+\sqrt{3}$. Există, așadar, două moduri în care Platon putea să afle egalitatea aproximativă $\sqrt{2}+\sqrt{3}=\pi$, cel de-al doilea fiind aproape inevitabil. Pare o ipoteză plauzibilă că Platon cunoștea această egalitate, dar nu era în măsură să demonstreze dacă era o egalitate strictă sau doar o aproximație.

Dacă însă lucrurile stau așa, atunci pare-se că putem găsi răspunsul la „cea de-a doua întrebare" menționată mai înainte, în cadrul punctului 3) — aceea de a ști de ce Platon compunea pătratul său elementar din patru triunghiuri (semi-pătrate) sub-elementare în loc de două, iar triunghiul său echilateral elementar din șase triunghiuri (semi-echilaterale) sub-elementare, în loc de

două. Dacă ne uităm la primele două dintre cele trei figuri de mai sus, vedem că această construcție pune în evidență centrul cercurilor circumscris și înscris și, în ambele cazuri, razele cercului circumscris. (În cazul triunghiului echilateral, apare și raza cercului înscris; se pare însă că Platon a avut în minte pe cea a cercului circumscris, deoarece pe aceasta o menționează atunci când descrie drept „diagonală" metoda de compunere a triunghiurilor echilaterale; cf. *Timaios,* 54 d/e; cf. și 54 b.)

Dacă desenăm aceste două cercuri circumscrise sau, mai precis, dacă înscriem pătratul elementar și echilateralul elementar într-un cerc de rază *r,* constatăm că suma laturilor acestor două figuri aproximează $r\pi$; cu alte cuvinte, construcția lui Platon sugerează una din cele mai simple soluții de aproximare ale cvadraturii cercului, după cum se vede din cele trei figuri ale noastre. Având în vedere toate acestea, e foarte posibil ca menționata conjectură a lui Platon și oferta sa de lauri și „toată bunăvoința noastră", citate mai sus la punctul 3), să fi vizat nu doar problema generală a comensurabilității iraționalelor, ci și problema specială dacă $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ ne dă cvadratura cercului unitate.

Țin să subliniez încă o dată că nu cunosc vreo dovadă că Platon avea în minte exact lucrul acesta; dacă luăm însă în considerare dovezile indirecte, poate că ipoteza nu va părea prea extravagantă. Mie nu mi se pare mai extravagantă decât cea a lui Cornford; iar dacă e cumva adevărată, oferă o explicație mai bună a pasajelor în cauză.

5) Dacă are vreo îndreptățire susținerea mea, dezvoltată la punctul 2) al notei de față, că inscripția lui Platon însemna „Aritmetica nu-i de ajuns; trebuie să cunoști geometria!" și teza mea că această subliniere platoniciană era legată de descoperirea iraționalității rădăcinilor pătrate din 2 și din 3, atunci aceasta nu poate să nu arunce oarecare lumină asupra Teoriei Ideilor și asupra mult disputatelor relatări ale lui Aristotel. S-ar explica, astfel, de ce, dată fiind această descoperire, concepția pitagoreică după care lucrurile (formele, configurațiile) sunt numere, iar ideile morale sunt rapoarte de numere, trebuia să dispară — fiind înlocuită, bunăoară, ca în *Timaios,* prin doctrina că formele elementare sau limitele („peras"; cf. pasajul din *Menon,* 75 d – 76 a, menționat mai înainte) sau formele sau ideile lucrurilor sunt triunghiuri. S-ar explica totodată de ce, cu o generație mai târziu, Academia a putut să revină la doctrina pitagoreică. Odată trecut șocul provocat de descoperirea

iraționalității, matematicienii au început să se obișnuiască cu ideea că, până la urmă, *iraționalele trebuie să fie și ele numere,* întrucât stăteau în relații elementare de mai mare sau mai mic cu alte numere (raționale). Odată atins acest stadiu, rațiunile invocate împotriva pitagoreismului au dispărut, deși teoria că formele sunt numere sau rapoarte de numere însemna, după admiterea iraționalelor, ceva diferit de ceea ce însemnase înainte (lucru a cărui importanță nu a fost, poate, sesizată îndeajuns de aderenții noii teorii).*

10 Bine cunoscuta imagine a lui Themis ca legată la ochi, adică indiferentă la poziția socială a justițiabilului, și ținând într-o mână balanța, adică împărțind egalitatea sau cântărind pretențiile și interesele indivizilor aflați în litigiu, este o reprezentare simbolică a ideii egalitare de dreptate. Această reprezentare nu poate fi însă utilizată aici ca argument în favoarea tezei că o atare idee ar fi fost curentă pe vremea lui Platon; căci, după cum prof. E. H. Gombrich a avut amabilitatea să mă informeze, imaginea în cauză datează din Renaștere, fiind inspirată de un pasaj din scrierea lui Plutarh *De Iside et Osiride,* nu însă din Grecia clasică.

*Pe de altă parte, imaginea lui Dikē cu balanța este clasică (pentru o asemenea imagine, datorată lui Timochares, la o generație după Platon, vezi R. Eisler, *The Royal Art of Astrology,* 1946, pp. 100, 266 și Planșa 5) și datează probabil de la identificarea de către Hesiod a constelației Fecioarei cu Dikē (datorită balanței învecinate). Având în vedere și celelalte dovezi prezentate aici pentru a învedera asocierea Dreptății, a lui Dikē, cu egalitatea distributivă, balanța semnifică probabil același lucru ca în cazul lui Themis.*

11 *Republica,* 440 c–d. Pasajul se încheie cu o metaforă caracteristică a câinelui de pază: „Până ce ..., precum pățesc câinii din partea păstorilor, ar fi chemat și îmblânzit de către propria-i rațiune?“ Cf. nota 32, 2) la capitolul 4.

12 Platon, în fapt, spune implicit acest lucru atunci când îl prezintă de două ori pe Socrate oarecum indecis încotro ar urma să continue căutarea dreptății. (Cf. 368 b și urm., 432 b și urm.)

13 Adam de bună seamă pierde din vedere (sub influența lui Platon) teoria egalitară în nota sa la *Republica,* 331 e și urm., unde spune, probabil corect, că „punctul de vedere după care Dreptatea constă în a face bine prietenilor și rău dușmanilor reflectă fidel moralitatea greacă dominantă“. El greșește însă atunci când

adaugă că acesta era „un punct de vedere cvasiuniversal"; spunând aceasta, el uită propriile sale dovezi (nota la 561 e 28) ce arată că egalitatea în fața legii („isonomia") „era revendicată orgolios de către democrație". Vezi și notele 14 și 17 la capitolul de față.

Una din referirile cele mai vechi (dacă nu cea mai veche) la „isonomie" se găsește într-un fragment datorat medicului Alcmaeon (începutul secolului V; vezi Diels[5], cap. 24, fr. 4); acesta vorbește despre isonomie ca despre o condiție a sănătății și o opune „monarhiei" — dominației unuia asupra multora. Avem aici o teorie politică a corpului omenesc sau, mai precis, a fiziologiei umane. Cf. și nota 32 la cap. 5 și nota 59 la cap. 10.

14 O referire la *egalitate* (asemănătoare celei din *Gorgias,* 473 c/d; vezi și continuarea notei de față, precum și nota 47 la acest capitol) se face în cuvântarea lui Glaucon din *Republica,* 359 c; dar problema nu mai este reluată acolo. (Privitor la acest pasaj, cf. nota 50 la capitolul de față.)

În atacul ofensator al lui Platon la adresa democrației (vezi textul de la notele 14–18, capitolul 4) apar trei referiri glumețe și disprețuitoare la egalitarism. *Prima* este o remarcă în sensul că democrația „împarte egalitatea deopotrivă celor egali și celor inegali" (558 c; cf. nota lui Adam la 558 c 16; vezi și nota 21 la capitolul de față); remarca se vrea o critică ironică. (Egalitatea a fost pusă în legătură cu democrația mai înainte, cu prilejul descrierii revoluției democratice; cf. *Rep.*, 557 a, pasaj citat în textul de la nota 13, capitolul 4.) *A doua* îl caracterizează pe „omul democratic" ca unul ce-și satisface toate dorințele „în mod egal", indiferent dacă sunt bune sau rele; drept care este numit „om ce ține la egalitate" („isonomist"), aluzie în doi peri la ideea „legilor egale pentru toți" sau a „egalității în fața legii" („isonomiei"; cf. notele 13 și 17 la capitolul de față). Acest calambur apare în *Republica,* 561 e. Drumul pentru el era deja pavat, deoarece cuvântul „egal" fusese folosit deja în trei rânduri (*Rep.*, 561 b 51 c) pentru a caracteriza atitudinea cuiva pentru care toate dorințele și capriciile sunt „egale". Cea de-a treia înțepătură ieftină de acest fel este un apel la imaginația cititorului, tipic și pentru propaganda actuală de acest fel: „Iar câtă libertate mai apare în relațiile soțiilor cu soții și a soților cu soțiile, aproape că am uitat să mai pomenim" (*Rep.*, 562 b).

Pe lângă mărturiile privitoare la importanța egalitarismului menționate aici (și în textul de la notele 9–10 la capitolul de față),

trebuie să luăm în considerare îndeosebi mărturia lui Platon însuși din 1) *Gorgias*, unde scrie (488 e/489 a; vezi și notele 47, 48 și 50 la capitolul de față): „Nu cumva tocmai cei mulți (adică, aici: majoritatea poporului) sunt cei ce consideră... că este drept ca oamenii să fie egali...?" 2) *Menexenos* (238 e – 239 a; vezi nota 19 la capitolul de față și textul respectiv). Pasajele din *Legile* referitoare la egalitate sunt ulterioare celor din *Republica* și nu pot fi folosite ca o dovadă că Platon era conștient de această problemă atunci când scria *Republica*; vezi însă textul de la notele 9, 20 și 21 la capitolul de față.

15 Platon însuși zice, legat de cea de-a *treia* remarcă (563 b; cf. nota anterioară): „Să spunem oare tot ce ne stă pe limbă ?" ; vrând, pesemne, să dea astfel de înțeles că nu vede nici un motiv să se abțină de la gluma respectivă.

16 Cred că versiunea din Tucidide (II, 37 și urm.) a cuvântării lui Pericle poate fi considerată practic autentică. După toate probabilitățile, Tucidide a fost de față la rostirea cuvântării; și, oricum, el ar fi reconstituit-o cât mai fidel cu putință. Avem multe temeiuri să credem că pe atunci nu era un lucru ieșit din comun ca cineva să învețe chiar pe de rost o cuvântare a altcuiva (cf. *Phaidros* al lui Platon), iar o reconstituire fidelă a unei cuvântări de acest fel nu e, în fond, atât de grea cum am putea crede. Platon cunoștea cuvântarea lui Pericle, luând drept autentică fie versiunea lui Tucidide, fie vreo altă sursă, ce trebuie să fi fost foarte asemănătoare ei. Cf. și notele 31 și 34/35 la capitolul 10. (Putem menționa aici că la începutul carierei sale Pericle a făcut concesii destul de dubioase instinctelor tribale populare și la fel de popularului egoism de grup al poporului său; mă gândesc la legislația privitoare la cetățenie din 451 a. Chr. Mai târziu însă el și-a revizuit atitudinea față de aceste lucruri, probabil sub influența unor oameni ca Protagoras.)

17 Cf. Herodot, III, 80 și îndeosebi elogiul „isonomiei", adică al egalității în fața legii (III, 80, 6); vezi și notele 13 și 14 la capitolul de față. Pasajul din Herodot, care l-a influențat pe Platon și în alte privințe (cf. nota 24 la capitolul 4), este unul ridiculizat de Platon în *Republica*, la fel ca și cuvântarea lui Pericle; cf. nota 14 la capitolul 4 și nota 34 la capitolul 10.

18 Nici chiar naturalistul Aristotel nu se referă întotdeauna la această versiune naturalistă a egalitarismului; de exemplu, formularea pe care o dă în *Politica*, 1317 b principiilor democrației

(cf. nota 9 la capitolul de față și textul respectiv) este cu totul independentă de ea. Dar poate că și mai interesant este faptul că în *Gorgias,* unde opoziția dintre natură și convenție joacă un rol atât de important, Platon prezintă egalitarismul fără a-l împovăra cu dubioasa teorie a egalității naturale dintre oameni (vezi 488 e/489 a, citată în nota 14 la capitolul de față, și 483 d, 484 a și 508 a).

19 Cf. *Menexenos*, 238 c/239 a. Pasajul urmează imediat după o clară aluzie la cuvântarea lui Pericle (mai precis, la cea de-a doua propoziție citată în textul de la nota 17 din acest capitol). Nu pare improbabil ca reiterarea termenului „născuți egali" din respectivul pasaj să însemne o aluzie disprețuitoare la obârșia „umilă" a fiilor lui Pericle și Aspasia, care au fost recunoscuți ca cetățeni atenieni numai după o legislație specială în 429 a. Chr. (Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* vol. IV, p. 14, nota la nr. 392, și p. 323, nr. 558.)

S-a susținut (chiar de către Grote; cf. cartea sa *Plato,* III, p. 11) că Platon în *Menexenos* „în propriul său discurs retoric,..., abandonează tonul ironic", altfel spus, că partea de mijloc a acestui dialog, din care este luat citatul reprodus în text, nu are o tentă ironică. Având în vedere însă pasajul citat privitor la egalitate și disprețul fățiș al lui Platon din *Republica,* unde se ocupă de această chestiune (cf. nota 14 la capitolul de față), această opinie mi se pare de nesusținut. Și la fel de imposibil mi se pare să ne îndoim de caracterul ironic al pasajului ce precede nemijlocit pe cel citat și unde Platon spune despre Atena (cf. 238 c/d): „Pe atunci *la fel ca și acum*... cârmuirea noastră era o aristocrație...; deși uneori este numită democrație, ea este de fapt o aristocrație, adică o cârmuire a celor mai buni, cu asentimentul celor mulți..." Având în vedere aversiunea lui Platon față de democrație, această descriere a sa nu are nevoie de comentarii. *Un alt pasaj fără îndoială ironic este 245 c–d (cf. nota 48 la capitolul 8), unde „Socrate" laudă Atena pentru ura ei consecventă față de străini și de barbari. Cum în altă parte (în *Republica,* 562 e și urm., citat în nota 48 la capitolul 8) într-un atac la adresa democrației — iar aceasta înseamnă a democrației ateniene — Platon disprețuiește Atena din pricina atitudinii ei liberale față de străini, elogiul său din *Menexenos* nu poate fi decât ironic; libertatea Atenei este și aici ridiculizată de un prospartan. (O lege a lui Licurg interzicea străinilor să locuiască în Sparta; cf. *Păsările* lui Aristofan, 1012). Este interesant, în legătură cu aceasta, că în *Menexenos* (236 a; cf. nota 15–1) la

capitolul 10) unde „Socrate“ e un orator ce atacă Atena, Platon spune despre „Socrate“ că este un elev al liderului de partid oligarhic Antiphon Oratorul (din Rhamnus; a nu se confunda cu Antiphon Sofistul, care era atenian); mai ales că „Socrate“ rostește o parodie a cuvântării consemnate de Tucidide, care în fapt pare să fi fost elev și mare admirator al lui Antiphon.* În ce privește autenticitatea lui *Menexenos*, vezi și nota 35 la capitolul 10.

20 *Legile*, 757 a; cf. întregul pasaj, 757 a–e, din care părțile principale au fost citate mai sus, în nota 9–1) la capitolul de față.

1) Pentru ceea ce eu numesc obiecția standard împotriva egalitarismului, cf. și *Legile*, 744 b și urm. „Ar fi un lucru minunat dacă toată lumea ar putea fi... egală în toate privințele; dar cum aceasta este cu neputință...“ etc. Pasajul e deosebit de interesant având în vedere faptul că Platon este descris adesea drept dușman al plutocrației de către mulți autori care îl judecă numai după *Republica*. Dar în acest important pasaj din *Legile* (744 b și urm.) Platon cere ca „demnitățile politice și contribuțiile întocmai ca și distribuțiile să fie proporționale cu mărimea averii cetățenilor. Și ele trebuie să depindă nu numai de virtutea sa sau de cea a strămoșilor săi sau de cât este de voinic și de falnic la înfățișare, ci și de bogăția, respectiv sărăcia lui. În felul acesta un om va beneficia de onoruri și demnități cât mai echitabil cu putință, adică proporțional cu averea lui, deși conform cu un principiu al distribuției inegale.“ *Doctrina distribuției inegale a onorurilor și, putem presupune, a prăzii de război, proporțional cu averea și cu statura fizică, este probabil un reziduu din epoca eroică a cuceririlor. Cei bogați, care posedă arme grele și scumpe, precum și cei voinici la trup, contribuie la victorie mai mult decât ceilalți. (Principiul era acceptat în epoca homerică și, după cum mă asigura R. Eisler, el se întâlnește practic în toate cazurile cunoscute de hoarde de războinici cuceritori.)* Ideea de bază a acestei atitudini, și anume că este nedrept ca unor oameni inegali să li se aplice un tratament egal, se găsește formulată, într-o remarcă făcută în treacăt, încă în *Protagoras*, 337 a (vezi și *Gorgias*, 508 a și urm., pasaj menționat în notele 9 și 48 la capitolul de față); Platon nu s-a folosit însă prea mult de această idee înainte de dialogul *Legile*.

2) Pentru felul cum elaborează Aristotel aceste idei, cf. îndeosebi *Politica*, III, 9, 1, 1280 a (vezi și 1282 b – 1284 b și 1301 b 29), unde el scrie: „Toți oamenii aderă la câte un fel de dreptate,

dar concepțiile lor sunt imperfecte și nu cuprind întreaga Idee. Astfel, dreptatea este considerată (de către democrați) ca fiind totuna cu egalitatea; și fără îndoială că este, însă nu pentru toți, ci numai între egali. Și tot astfel în ce privește inegalitatea (socotită de oligarhi ca reprezentând dreptatea); ea este așa, deși nu este inegalitate pentru toți, ci numai pentru inegali." Cf. și *Etica nicom.*, 1131 b 27, 1158 b 30 și urm.

3) Împotriva tuturor acestor antiegalitarisme, eu susțin, cu Kant, că orice moralitate trebuie să aibă drept principiu ca nimeni să nu se considere mai valoros decât vreo altă persoană. Afirm că acest principiu este singurul acceptabil, dacă ne gândim la știuta imposibilitate de a ne judeca imparțial pe noi înșine. Încât nu pot să înțeleg următoarea remarcă a unui autor de valoare cum este Catlin (*Principles*, 314): „Există ceva profund imoral în moralitatea lui Kant care se străduiește să niveleze toate personalitățile... și ignoră preceptul aristotelic de a face parte egală celor egali și inegală celor inegali. Un om nu are din punct de vedere social aceleași drepturi cu altul... Eu unul nu mă simt nicidecum dispus să neg că... « sângele » înseamnă ceva." La rândul meu, pun întrebarea: Dacă „sângele" sau inegalitatea talentelor etc. înseamnă ceva; și chiar dacă ar merita să ne pierdem timpul cu stabilirea unor astfel de deosebiri; și chiar dacă am avea posibilitatea să le stabilim; de ce, totuși, ar trebui ele să devină temeiul unor drepturi mai mari și nu doar al unor îndatoriri mai grele? (Cf. textul de la notele 31/32 la capitolul 4.) Nu înțeleg în ce ar consta profunda imoralitate a egalitarismului kantian. Și nici pe ce își bazează Catlin judecata sa morală, de vreme ce el consideră morala drept o chestiune de gust. De ce ar fi profund imoral „gustul" lui Kant? (Care este același cu „gustul" creștin.) Singurul răspuns care îmi poate veni în minte la această întrebare este că probabil Catlin judecă din punctul său de vedere pozitivist (cf. nota 18–2) la capitolul 5) și că el socotește imoral imperativul creștin și kantian deoarece acesta contrazice evaluările morale pozitiv impuse de societatea noastră contemporană.

4) Cel mai bun răspuns dat vreodată tuturor acestor antiegalitariști îl datorăm lui Rousseau. Spun acest lucru în ciuda opiniei mele că romantismul său (cf. nota 1 la capitolul de față) a exercitat una din cele mai dăunătoare influențe în istoria fiolozofiei sociale. El a fost însă, în același timp, unul din puținii autori cu adevărat

străluciți în acest domeniu. Citez una din excelentele sale remarci din *Originea inegalității* (sublinierile îmi aparțin); și vreau să atrag atenția cititorului asupra formulării pline de demnitate a ultimei fraze din pasaj: „Gândesc că în sânul omenirii există două feluri de inegalitate: una pe care o numesc naturală sau fizică, pentru că este stabilită de natură și constă în deosebirea de vârstă, sănătate, putere fizică și calități ale spiritului sau sufletului; alta care poate fi numită inegalitate morală sau politică, pentru că depinde de un fel de convenție și este stabilită, sau cel puțin autorizată, prin consimțământul oamenilor. Aceasta din urmă constă din diferite privilegii de care se bucură unii... ca, de pildă, acela de a fi mai bogați, mai onorați, mai puternici decât alții... Nu se poate pune întrebarea care este izvorul inegalității naturale, pentru că răspunsul este enunțat în însăși definiția cuvântului. *Cu atât mai puțin ne putem întreba dacă există vreo legătură esențială între cele două feluri de inegalitate.* Căci aceasta ar însemna să ne întrebăm, cu alte cuvinte, dacă cei ce comandă au în mod necesar o valoare mai mare decât cei ce se supun și dacă puterea trupului sau a spiritului, înțelepciunea sau virtutea se găsesc întotdeauna... proporțional cu bogăția și puterea omului, *problemă ce s-ar cuveni, poate, să fie discutată de niște sclavi referindu-se la stăpânii lor, dar care nu se potrivește unor oameni raționali și liberi, care caută adevărul.*"

21 *Republica,* 558 c; cf. nota 14 la capitolul de față (primul pasaj din atacul la adresa democrației).

22 *Republica,* 433 b. Adam, care recunoaște și el că pasajul este conceput ca un raționament, încearcă să reconstituie acest raționament (nota la 433 b 11); dar mărturisește că „raționamentul lui Platon se cere întregit mintal cu prea multe lucruri".

23 *Republica,* 433 e/434 a. Pentru o continuare a acestui pasaj, cf. textul de la nota 40 la capitolul de față; pentru pregătirea lui în părți anterioare ale *Republicii,* vezi nota 6 la capitolul de față. Pasajul numit de mine „cel de-al doilea argument" este comentat de Adam astfel (nota la 433 e 35): „Platon caută un punct de contact între propriul său punct de vedere asupra Dreptății și sensul juridic popular al cuvântului..." (Vezi pasajul citat în alineatul următor din text.) Adam încearcă să apere argumentul lui Platon împotriva unui critic (Krohn) care a sesizat, deși probabil nu foarte clar, că este ceva în neregulă cu el.

24 Citatele din acest alineat sunt din *Republica,* 430 d și urm.

25 Procedeul pare să fi avut efect și asupra unui critic atât de subtil cum este Gomperz, care în scurta sa critică (*Gânditorii greci,* Cartea V, II, 10; în ediția germană, vol. II, pp. 378/379) nu menționează slăbiciunea acestui raționament; ba spune chiar, atunci când comentează primele două cărți (V, II, 5; p. 368): „Urmează o expunere ce poate fi descrisă drept un miracol de claritate, precizie și veritabilă ținută științifică...", adăugând că Glaucon și Adeimantos, interlocutorii lui Platon, „îmboldiți de entuziasmul lor înflăcărat... resping și înlătură toate soluțiile superficiale".

Privitor la remarcile mele despre cumpătare, din alineatul următor al textului, vezi următorul pasaj din „Analiza" lui Davies și Vaughan (cf. ediția Golden Treasure a *Republicii* lui Platon, p. XVIII; sublinierile îmi aparțin): „Esența cumpătării este înfrânarea. Esența cumpătării politice rezidă în recunoașterea *dreptului corpului guvernant la supunere și ascultare din partea celor guvernați.*" De unde se poate vedea că interpretarea dată de mine ideii platoniciene de cumpătare este împărtășită (deși într-o terminologie diferită) de discipoli ai lui Platon. Aș putea adăuga că a fi „cumpătat", adică mulțumit cu locul pe care-l ai, este o virtute la care participă toate cele trei clase, deși pentru lucrători este singura la care pot să participe. Astfel, virtutea accesibilă lucrătorilor sau celor ce câștigă bani este cumpătarea; virtuțile accesibile auxiliarilor sunt cumpătarea și vitejia; iar paznicilor, cumpătarea, vitejia și înțelepciunea.

„Prefața cam lungă", citată și în alineatul următor, este din *Republica,* 432 b și urm.

26 Cu privire la cuvântul „colectivism" este indicat să fac aici un comentariu terminologic. Ceea ce H. G. Wells numește „colectivism" n-are nimic comun cu ceea ce eu numesc astfel. Wells este un individualist (în sensul în care folosesc eu acest cuvânt), după cum se vede limpede mai ales din studiile sale *The Rights of Man* și *The Common Sense of War and Peace,* care conțin formulări foarte acceptabile ale cerințelor unui individualism egalitar. Dar el crede totodată, pe drept cuvânt, în planificarea rațională a instituțiilor politice, cu scopul de a promova libertatea și bunăstarea ființelor umane individuale. Aceasta e ceea ce el numește „colectivism"; pentru descrierea a ceea ce eu cred că este același lucru cu „colectivismul" său, eu aș folosi o expresie de felul: „planificare instituțională rațională în vederea libertății". Poate că este

o expresie lungă și greoaie, dar ea evită pericolul interpretării „colectivismului" în sensul antiindividualist în care acest cuvânt este adesea folosit, nu doar în cartea de față.

27 *Legile*, 903 c; cf. textul de la nota 35, capitolul 5. „Preambulul" menționat în text („Dar el are nevoie... de câteva cuvinte care să acționeze asupra lui ca un descântec") este din *Legile*, 903 b.

28 Există nenumărate locuri în *Republica* și în *Legile* unde Platon avertizează împotriva egoismului de grup neînfrânat; cf., spre exemplu, *Republica*, 519 e și pasajele la care se face trimitere în nota 41 la capitolul de față.

Privitor la identitatea ce se pretinde adesea că ar exista între colectivism și altruism, m-aș referi la întrebarea foarte pertinentă pusă de Sherrington în *Man on His Nature* (p. 388): „Cârdul sau turma posedă oare altruism ?"

29 Privitor la disprețul greșit față de parlament al lui Dickens, cf. și nota 23 la capitolul 7.

30 Aristotel, *Politica*, III, 12, 1 (1282 b); cf. textul de la notele 9 și 20 la capitolul de față. (Cf. și remarca lui Aristotel din *Politica*, III, 9, 3, 1280 a, că dreptatea se aplică deopotrivă la persoane și la lucruri.) Legat de citatul din Pericle reprodus ceva mai departe în acest alineat, cf. textul de la nota 16 la capitolul de față și de la nota 31 la capitolul 10.

31 Această remarcă este luată dintr-un pasaj (*Rep.*, 519 e și urm.) citat în textul de la nota 35 la capitolul 5.

32 Importantele pasaje din *Legile* citate 1) în alineatul de față și 2) în cel următor sunt:

1) *Legile*, 739 c și urm. Platon se referă aici la *Republica* și, pare-se, în mod special la *Republica*, 462 a și urm., 424 a și 449 e. (O listă de pasaje privitoare la colectivism și holism se găsește în nota 35 la capitolul 5. Privitor la comunismul lui Platon, vezi nota 29–2) la capitolul 5 și alte locuri menționate acolo.) Pasajul citat aici începe, în mod caracteristic, cu un citat din maxima pitagoreică „Comune sunt cele ale prietenilor", cf. nota 36 și textul; de asemenea „mesele comune" menționate în nota 34.

2) *Legile*, 942 a și urm.; vezi nota următoare. Ambele aceste pasaje sunt taxate de Gomperz (*op. cit.*, vol. II, 406) drept antiindividualiste.

33 Cf. nota 42 la capitolul 4 și textul de acolo. Citatul ce urmează în alineatul de față este din *Legile*, 942 a și urm. (Vezi nota precedentă.)

Nu trebuie uitat că educația militară în *Legile* (ca și în *Republica*) este obligatorie pentru toți cei cărora le este îngăduit portul de arme, adică pentru toți cetățenii — pentru toți cei care posedă ceva de genul drepturilor civile (cf. *Legile*, 753 b). Toți ceilalți sunt „banausici“, dacă nu sunt sclavi (cf. *Legile*, 741 e și 743 d, de asemenea nota 4 la capitolul 11).

Este interesant că Barker, care detestă militarismul, crede că Platon avea vederi similare (*Greek Political Theory*, 298–301). E drept că Platon nu a elogiat războiul și că a vorbit împotriva războiului. Numai că mulți militariști au vorbit despre pace și au practicat războiul; iar statul lui Platon este condus de casta militară, adică de ex-soldați înțelepți. Remarca se aplică deopotrivă *Legilor* (cf. 753 b) și *Republicii*.

34 Legislația cea mai strictă cu privire la mese — în special la „mesele comune“ — și la băuturi joacă la Platon un rol considerabil; cf., de exemplu, *Republica*, 416 e, 458 c, 547 d/e; *Legile*, 625 e, 633 a (unde despre mesele comune obligatorii se spune că sunt instituite având în vedere eventualitatea războiului), 762 b, 780–783, 806 c, f, 839 c, 842 b. Platon subliniază întotdeauna importanța meselor comune, în conformitate cu obiceiurile cretane și spartane. Este interesant că și unchiul Critias al lui Platon era preocupat de aceste lucruri. (Cf. Diels², Critias, fr. 33.)

Legat de aluzia la anarhia „animalelor sălbatice“, de la sfârșitul citatului, aici, cf. și *Republica*, 563 c.

35 Cf. ediția *Legilor* îngrijită de E. B. England, vol. I, p. 514, nota la 739 b 8 și urm. Citatele din Barker, *op. cit.*, sunt de la pp. 149 și 148. Nenumărate pasaje similare se găsesc în scrierile majorității platoniștilor. Vezi însă remarca lui Sherrington (cf. nota 28 la capitolul de față) că despre un cârd sau o turmă nu e corect să spunem că ar fi inspirate de altruism. Instinctul gregar și egoismul tribal, ca și apelul la aceste instincte, nu trebuie confundate cu altruismul.

36 Cf. *Republica*, 424 a, 449 c; *Phaidros*, 279 c; *Legile*, 739 c; vezi nota 32–1) și *Lysis*, 207 c și Euripide, *Orest.*, 725. Pentru posibila legătură a acestui principiu cu comunismul creștin timpuriu și cu cel marxist, vezi nota 29–2) la capitolul 5.

Privitor la teoria individualistă a dreptății și nedreptății din *Gorgias*, cf. exemplele date în *Gorgias*, 468 b și urm., 508 d/e. Aceste pasaje vădesc încă, probabil, influența lui Socrate (cf. nota 56 la capitolul 10). Individualismul lui Socrate se exprimă cel mai clar

în celebra sa doctrină a autonomiei omului destoinic; doctrină menționată de Platon în *Republica* (387 d/e) în ciuda faptului că se află în flagrantă contradicție cu una din principalele teze ale *Republicii*, și anume că numai statul își poate fi suficient. (Cf. nota 25 la capitolul 5 și textul de la această notă și de la cea următoare.)

37 *Republica*, 368 b/c.

38 Cf. îndeosebi *Republica*, 344 a și urm.

39 Cf. *Legile*, 923 b.

40 *Republica*, 434 a–c. (Cf. și textul de la nota 6 și nota 23 la capitolul de față, ca și notele 27–3) și 31 la capitolul 4.)

41 *Republica*, 466 b/c. Cf. și *Legile*, 715 b/c și multe alte pasaje îndreptate împotriva abuzului antiholist de prerogative de clasă. Vezi și nota 28 la capitolul de față și nota 25–4) la capitolul 7.

42 Problema la care fac aluzie aici este cea a „paradoxului libertății"; cf. nota 4 la capitolul 7. Pentru problema controlului de stat în domeniul educației, vezi nota 13 la capitolul 7.

43 Cf. Aristotel, *Politica*, III, 9, 6 și urm. (1280 a). Cf. Burke, *French Revolution* (ed. 1815; vol. V, 184; pasajul este citat în mod pertinent de Jowett în notele sale la pasajul din Aristotel; vezi ediția îngrijită de el a *Politicii* lui Aristotel, vol. II, 126).

Citatul din Aristotel dat mai departe în cuprinsul alineatului este *op. cit.*, III, 9, 8 (1280 b).

Field, de exemplu, formulează o critică asemănătoare (în cartea sa *Plato and His Contemporaries*, 117): „Nu se pune problema ca cetatea și legile ei să exercite vreun efect educativ asupra caracterului moral al cetățenilor săi." Green, însă, a arătat clar (în ale sale *Lectures on Political Obligation*) că este imposibil ca statul să impună prin lege moralitatea. Acest autor ar fi fost cu siguranță de acord cu formula: „Vrem să moralizăm politica, nu să politizăm morala." (Vezi sfârșitul acestui alineat din text.) Punctul de vedere al lui Green a fost prefigurat de Spinoza (*Tract. Theol. Pol.*, capitolul 20): „Cine vrea să reglementeze totul prin lege acela nu va înăbuși viciul, ci mai degrabă îl va favoriza."

44 Consider că analogia dintre pacea civilă și pacea internațională, respectiv dintre delictele obișnuite și delictele internaționale este fundamentală pentru orice încercare de a pune sub control delictele internaționale. Pentru această analogie și limitele ei ca și pentru precaritatea metodei istoriciste în asemenea probleme, cf. nota 7 la capitolul 9.

*Printre cei cărora metodele raționale de statornicire a păcii internaționale li se par un vis utopic, poate fi menționat H. J. Morgenthau (cf. cartea sa *Scientific Man versus Power Politics,* ediția engleză, 1947). Poziția sa ar putea fi caracterizată concis ca fiind cea a unui istoricist dezamăgit. Morgenthau înțelege că predicțiile istorice sunt imposibile; dar întrucât presupune (la fel ca și marxiștii, bunăoară) că domeniul de aplicabilitate a *rațiunii* (sau a metodei științifice) este limitat la cel al *predictibilității,* el conchide din impredictibilitatea evenimentelor istorice că rațiunea este inaplicabilă la domeniul afacerilor internaționale.

O asemenea concluzie nu decurge, totuși, deoarece predicția științifică și predicția în sensul de profeție istorică nu sunt același lucru. (Nici una din științele naturii, cu singura excepție, practic, a teoriei sistemului solar, nu încearcă ceva de genul profeției istorice.) Obiectivul urmărit de științele sociale nu este să prezică „tendințele" de dezvoltare, și nici științele naturii nu urmăresc așa ceva. „Așa-numitele « legi sociale » pot în cel mai bun caz să facă exact ceea ce pot să facă, în cel mai bun caz, așa-numitele « legi naturale », și anume să indice anumite *tendințe*... Ce anume condiții se vor ivi, ajutând la materializarea unei *tendințe* particulare, nu pot să prezică nici științele naturii, nici cele sociale. Tot așa, ele nu pot să prezică decât cel mult cu o mare doză de probabilitate că în prezența anumitor condiții se va materializa o anumită tendință", scrie Morgenthau (pp. 120 și urm.; sublinierile îmi aparțin). Dar științele naturii nu încearcă predicții de tendințe, și numai istoriciștii își închipuie că ele și științele sociale urmăresc asemenea scopuri. În consecință, înțelegerea faptului că aceste scopuri sunt irealizabile îl va dezamăgi numai pe istoricist. „Mulți... politologi pretind însă că pot... realmente... să prezică evenimentele sociale cu multă certitudine. De fapt, ei... sunt victime ale... unor amăgiri", scrie Morgenthau. Cu asta sunt, firește, de acord, dar de aici nu rezultă decât că istoricismul trebuie repudiat. A considera însă că repudierea istoricismului înseamnă repudierea raționalismului în politică trădează o prejudecată funciarmente istoricistă, și anume că profeția istorică reprezintă baza oricărei politici raționale. (La începutul capitolului 1 am menționat acest punct de vedere ca fiind caracteristic istoricismului.)

Morgenthau ridiculizează toate încercările de a aduce puterea sub controlul rațiunii și de a suprima războiul, ca fiind izvorâte

dintr-un raționalism și scientism care prin însăși esența sa este inaplicabil la societate. Este clar însă că această teză a sa contravine faptelor. Pacea civilă a fost statornicită în multe societăți, în ciuda apetitului esențial de putere care, conform teoriei lui Morgenthau, ar fi trebuit s-o împiedice. El, firește, admite faptul ca atare, dar nu-și dă seama că acest fapt surpă baza teoretică a tezelor sale romantice.*

45 Citatul e din Aristotel, *Politica*, III, 9, 8 (1280).

Zic în text că „ne *mai* spune", deoarece cred că pasajele la care se face aluzie în text, și anume *Politica*, III, 9, 6 și III, 9, 12 reprezintă probabil și vederile lui Lycophron. Motivele care mă fac să cred asta sunt următoarele. De la III, 9, 6 la III, 9, 12, Aristotel dezvoltă critica doctrinei pe care eu am numit-o protecționism. În pasajul III, 9, 8, citat în text, el atribuie direct lui Lycophron o formulare concisă și perfect clară a acestei doctrine. Din alte referiri aristotelice la Lycophron (vezi 2) în nota de față) rezultă că Lycophron avea probabil o asemenea vârstă, încât trebuie să fi fost, dacă nu primul, oricum unul din primii care au formulat protecționismul. Pare astfel rezonabil să presupunem (deși nu putem avea în această privință nici o certitudine) că întreg atacul la adresa protecționismului, de la III, 9, 6 la III, 9, 12 este îndreptat împotriva lui Lycophron și că formulările, variate dar echivalente, ale protecționismului sunt toate ale lui. (De menționat și faptul că Platon în *Rep.*, 358 c, descrie protecționismul drept o concepție împărtășită de „mulți".)

Obiecțiile lui Aristotel sunt menite toate să arate că teoria protecționistă este incapabilă să dea seama de unitatea locală ca și de unitatea internă a statului. Ea pierde din vedere, spune el (III, 9, 6), faptul că statul există de dragul vieții bune, din care nu se pot împărtăși nici sclavii, nici animalele (adică de dragul vieții bune a latifundiarului virtuos, pentru că oricine câștigă bani este, prin ocupația sa „banausică", exclus de la cetățenie). Ea pierde, de asemenea, din vedere *unitatea tribală* a statului „adevărat", care reprezintă (III, 9, 12) „o comunitate de bunăstare în familii și un *agregat de familii* în scopul unei vieți complete și sieși îndestulătoare... statornicit între oameni ce trăiesc în același loc *și care se căsătoresc între ei*".

2) Pentru egalitarismul lui Lycophron, vezi nota 13 la capitolul 5. Jowett (în *Aristotle's Politics,* II, 126) îl descrie pe Lycophron

drept „un retor obscur"; Aristotel însă trebuie că gândea altfel, fiindcă în scrierile sale ajunse până la noi îl menționează pe Lycophron de cel puțin șase ori. (În *Pol.*, *Ret.*, *Fragm.*, *Metaf.*, *Fiz.*, *Resp. sof.*)

E puțin probabil ca Lycophron să fi fost mult mai tânăr ca Alcidamas, colegul său din școala lui Gorgias, fiindcă e de presupus că egalitarismul său n-ar fi atras atât de mult atenția dacă ar fi devenit cunoscut după ce Alcidamas îi succedase lui Gorgias la conducerea școlii. Preocupările epistemologice ale lui Lycophron (menționate de Aristotel în *Metafizica,* 1045 b 9 și *Fizica,* 185 b 27) sunt și ele o dovadă în acest sens, întrucât în lumina lor pare probabil că el a fost elev al lui Gorgias în perioada timpurie a acestuia, adică înainte ca Gorgias să se fi cantonat exclusiv în retorică. Firește că orice opinie despre Lycophron nu poate fi decât foarte speculativă, informația de care dispunem fiind atât de sărăcăcioasă.

46 Barker, *Greek Political Theory,* I, p. 160. Pentru critica lui Hume la adresa versiunii istorice a teoriei contractualiste, vezi nota 43 la capitolul 4. Privitor la afirmația lui Barker (p. 161) că la Platon, în opoziție cu teoria contractualistă, dreptatea nu este „ceva exterior", ci ceva aflat în suflet, aș reaminti cititorului frecventele recomandări, făcute de Platon, privind sancțiunile foarte severe prin care se poate realiza dreptatea; el recomandă de fiecare dată folosirea „convingerii *și a forței*" (cf. notele 5, 10 și 18 la capitolul 8). Pe de altă parte, unele state democratice moderne au dovedit că liberalismul și blândețea nu duc neapărat la creșterea criminalității.

Legat de remarca mea că Barker (ca și mine) vede în Lycophron pe inițiatorul teoriei contractualiste, cf. Barker, *op. cit.*, p. 63: „Protagoras nu l-a anticipat pe sofistul Lycophron în întemeierea doctrinei Contractului." (Cf. și textul de la nota 27 la capitolul 5.)

47 Cf. *Gorgias,* 483 b și urm.

48 Cf. *Gorgias,* 488 e și urm.

Din modul în care Socrate îi replică aici lui Callicles, pare posibil ca Socrate cel istoric (cf. nota 56 la capitolul 10) să fi respins argumentele aduse în sprijinul unui naturalism biologic de tipul celui al lui Pindar, cam în felul următor: Dacă este natural să domnească cel mai puternic, atunci e naturală și domnia egalității, dat fiind că o revendică mulțimea care își dovedește puterea prin faptul că

domnește. Cu alte cuvinte, este posibil ca el să fi înveederat caracterul găunos, ambiguu al revendicării naturaliste. Iar succesul său e posibil să-l fi inspirat pe Platon să formuleze o versiune proprie a naturalismului.

Nu vreau să afirm că remarca ulterioară a lui Socrate (508 a) privind „egalitatea geometrică“ trebuie neapărat interpretată ca fiind antiegalitară, deci că înseamnă neapărat același lucru cu „egalitatea proporțională“ din *Legile*, 744 b și urm. și 757 a–e (cf. notele 9 și 20–1) la capitolul de față). Aceasta e ceea ce sugerează Adam în nota a doua la *Republica*, 558 c 15. Poate că sugestia sa merită totuși atenție; pentru că egalitatea „geometrică“ din *Gorgias*, 508 a, pare a fi o aluzie la problemele pitagoreice (cf. nota 56–6) la capitolul 10; vezi și remarcile făcute în aceeași notă despre *Cratylos*), după cum poate fi și o aluzie la „proporțiile geometrice“.

49 *Republica*, 358 e. Glaucon spune în 358 c că aceste idei nu sunt ale sale. La citirea acestui pasaj, atenția cititorului poate fi ușor abătută de problema „natură și convenție“, care joacă un rol important în acest pasaj ca și în cuvântarea lui Callicles din *Gorgias*. Principala preocupare a lui Platon în *Republica* nu este însă să înfrângă convenționalismul, ci să denunțe ca egoistă abordarea rațional-protecționistă. (Că teoria contractualistă nu era inamicul principal al lui Platon rezultă din notele 27–28 la capitolul 5 și din textul respectiv.)

50 Comparând expunerea platoniciană a protecționismului din *Republica* cu cea din *Gorgias*, constatăm că într-adevăr este vorba de aceeași teorie, deși în *Republica* se pune un accent mai mic pe *egalitate*. Dar chiar și egalitatea este menționată, deși numai în treacăt, și anume în *Republica*, 359 c: „Legea și forța... conduc firea spre prețuirea egalității.“ Această remarcă sporește asemănarea cu discursul lui Callicles. (Vezi *Gorgias*, îndeosebi 483 c/d.) Dar spre deosebire de ceea ce face în *Gorgias*, de astă dată Platon lasă brusc deoparte egalitatea (sau, mai bine zis, nici nu-i dă atenție) și nu mai revine la ea; ceea ce nu face decât să evidențieze și mai mult că s-a străduit să evite problema. În schimb, el se delectează cu descrierea egoismului cinic pe care îl prezintă drept unica sursă a protecționismului. (Privitor la tăcerea pe care o păstrează Platon în privința egalitarismului, cf. Îndeosebi nota 14 la capitolul de față și textul respectiv.) A. E. Taylor susține, în *Pla-*

to: The Man and His Work (1926), p. 268, că în timp ce Callicles pleacă de la „natură", Glaucon pleacă de la „convenție".

51 Cf. *Republica*, 359 a; celelalte aluzii ale mele din text sunt la 359 b, 360 d și urm.; vezi și 358 c. Descrierea platoniciană a tendințelor nihiliste ale protecționismului se întinde în *Republica* pe un mare număr de pagini, ceea ce arată importanța pe care i-o acorda Platon. (Un pasaj paralel există în *Legile*, 890 a și urm.)

52 Când Glaucon își termină expunerea, Adeimantos îi ia locul (adresând lui Socrate provocarea interesantă și foarte pertinentă de a critica utilitarismul), nu însă înainte ca Socrate să fi declarat că socotește excelentă expunerea lui Glaucon (362 d). Discursul lui Adeimantos îl amendează pe cel al lui Glaucon și reiterează afirmația că protecționismul (cum îi spun eu) derivă din nihilismul lui Thrasymachos (vezi în special 367 a și urm.). După Adeimantos va vorbi Socrate însuși, plin de admirație pentru Glaucon ca și pentru Adeimantos pentru faptul că credința lor în dreptate a rămas neclintită în pofida faptului că au *argumentat atât de desăvârșit în favoarea nedreptății*, adică a teoriei că este bine să faci nedreptăți câtă vreme poți scăpa nepedepsit. Subliniind cât sunt de desăvârșite argumentele dezvoltate de Glaucon și Adeimantos, „Socrate" (adică Platon) dă de înțeles că aceste argumente constituie o prezentare corectă a vederilor în discuție; și în cele din urmă formulează propria sa teorie, nu pentru a arăta că expunerea lui Glaucon se cere amendată, ci, după cum subliniază el, pentru a arăta, contrar opiniilor protecționiștilor, că dreptatea e bună iar nedreptatea rea. (Nu trebuie uitat — cf. nota 49 la capitolul de față — că atacul lui Platon nu este îndreptat împotriva teoriei contractualiste ca atare, ci doar împotriva protecționismului; pentru că puțin mai departe (*Rep.*, 369 b–c; cf. textul de la nota 29 la capitolul 5) teoria contractualistă este adoptată de Platon însuși, cel puțin parțial; inclusiv teoria că oamenii „se adună în așezări" pentru că „fiecare se așteaptă ca în felul acesta să-și promoveze propriile interese".)

Trebuie de asemenea menționat că pasajul culminează cu remarca impresionantă a lui „Socrate" citată în textul de la nota 37 la capitolul de față. Aceasta arată că Platon combate protecționismul doar prezentându-l ca pe o formă imorală și chiar nelegiuită a egoismului.

În sfârșit, când vrem să ne formăm o judecată despre modul de a proceda al lui Platon, nu trebuie să uităm că lui îi place să argumenteze împotriva retoricii și a sofisticii; într-adevăr, el este cel ce, prin atacurile sale la adresa „sofiștilor“, a creat conotațiile negative ale acestui cuvânt. Cred de aceea că avem toate motivele să-l dezaprobăm atunci când el însuși uzează, în locul argumentelor, de retorică și de sofistică. (Cf. și nota 10 la capitolul 8.)

53 Pe Adam și pe Barker îi putem socoti reprezentativi pentru platoniștii menționați aici. Adam spune (în nota la 358 e și urm.) despre Glaucon că resuscită teoria lui Thrasymachos, iar despre acesta din urmă spune (în nota la 373 a și urm.) că „teoria sa este aceeași cu cea pe care după aceea (în 358 e și urm.) o expune Glaucon“. Barker spune (*op. cit.*, 159) despre teoria numită de mine protecționism, iar de el „pragmatism“, că este „în spiritul concepțiilor lui Thrasymachos“.

54 Că marele sceptic Carneade credea în expunerea făcută de Platon, se poate vedea din Cicero (*De Republica*, III, 8; 13; 23), unde versiunea lui Glaucon este prezentată, practic fără modificări, ca fiind teoria adoptată de Carneade. (Vezi și textul de la notele 65 și 66 și nota 56 la capitolul 10.)

În această ordine de idei aș vrea să-mi exprim opinia că putem găsi un mare motiv de mulțumire în faptul că antiumanitariștii au socotit totdeauna necesar să apeleze la sentimentele noastre umanitare; ca și în faptul că foarte adesea au izbutit să ne convingă de sinceritatea lor. De aici se vede că sunt perfect conștienți că la majoritatea oamenilor aceste sentimente au rădăcini adânci și că „cei mulți“, disprețuiți de ei, sunt mai degrabă prea buni, prea candizi și prea inocenți, decât prea răi, în timp ce semenii lor „mai de soi“, adesea lipsiți de scrupule, nu pregetă să-i categorisească drept egoiști cu firi josnice și materialiste, care nu vor decât „să se ghiftuiască întocmai ca vitele“.

Note la capitolul 7

Mottoul la acest capitol este din *Legile*, 690 b. (Cf. nota 28 la capitolul 5.)

1 Cf. textul de la notele 2/3 la capitolul 6.

2 Idei similare au fost exprimate de J. S. Mill; astfel, acesta scria în *Logica* sa (ed. întâi, pp. 557 și urm.): „Deși acțiunile guvernan-

ților nu sunt nicidecum determinate integral de interesele lor egoiste, de controale constituționale este nevoie tocmai ca de o măsură de siguranță împotriva acestor interese egoiste." Analog, el scrie în *The Subjection of Women* (p. 251 în Everyman edition; sublinierea îmi aparține): „Cine s-ar putea îndoi că sub cârmuirea absolută a unui om bun există multă bunătate, multă fericire și multă afecțiune ? Până una alta, însă, *legile și instituțiile se cer adaptate nu la oameni buni, ci la oameni răi.*" Oricât de mult aș fi de acord cu fraza subliniată, simt că Mill n-ar fi trebuit, de fapt, să facă concesia cuprinsă în fraza de dinaintea ei. (Cf. îndeosebi nota 25–3) la capitolul de față.) O concesie similară găsim și într-un remarcabil pasaj din cartea sa *Representative Government* (1861; vezi în special p. 49), unde Mill combate idealul platonician al regelui-filozof pentru că, *mai ales dacă guvernarea sa s-ar întâmpla să fie una generoasă,* ea ar antrena „abdicarea" voinței și capacității cetățeanului de rând de a judeca o linie politică.

Aș semnala faptul că această concesie a lui J. S. Mill făcea parte din încercarea lui de a rezolva conflictul dintre poziția lui James Mill din *Essay on Government* și „faimosul atac al lui Macaulay" la adresa ei (cum se exprimă J. S. Mill; cf. a sa *Autobiography,* cap. V; ed. întâi, 1873, pp. 157–161; criticile lui Macaulay au fost publicate pentru prima dată în *Edinburgh Review,* martie 1829, iunie 1829 și octombrie 1829). Acest conflict a jucat un rol important în evoluția lui J. S. Mill; încercarea sa de a-l rezolva a determinat, într-adevăr, scopul și caracterul ultim al *Logicii* sale, după cum ne spune chiar el în *Autobiography.*

J. S. Mill propune următoarea soluție a conflictului dintre tatăl său și Macaulay. El spune că tatăl său avea dreptate să creadă că politica e o știință deductivă, nu însă și atunci când credea că „tipul de deducție (este aici) cel din... geometria pură"; Macaulay, la rândul său, avea dreptate să o considere mai experimentală, dar greșea socotind-o asemenea „metodei pur experimentale a chimiei". Soluția adevărată este, după Mill, că metoda potrivită pentru politică este metoda deductivă a dinamicii — metodă caracterizată, în viziunea lui, prin însumarea efectelor așa cum o exemplifică principiul compunerii forțelor.

Această analiză (care se bazează, între altele, pe o interpretare greșită a dinamicii și a chimiei) nu mi se pare a fi foarte valoroasă. Din ea se poate totuși reține ceva.

James Stuart Mill, asemenea multora dinaintea sa și de după el, a încercat „să deducă știința guvernării din principiile naturii umane“ cum spunea Macaulay (în finalul primului său articol), și cred că Macaulay avea dreptate să considere „cu totul imposibilă“ această încercare. De asemenea, metoda lui Macaulay putea fi, pesemne, caracterizată drept mai empirică, întrucât se folosea din plin de fapte istorice în scopul infirmării teoriilor dogmatice ale lui J. Mill. Numai că metoda practicată de el nu avea nimic de-a face cu cea a chimiei sau cu metoda despre care J. S. Mill credea că este metoda chimiei (sau cu metoda inductivă baconiană pe care Macaulay, iritat de silogismele lui J. Mill, o elogia). Era pur și simplu metoda respingerii unor demonstrații logice nevalide într-un domeniu unde nimic interesant nu poate fi demonstrat pe cale logică, și a discutării teoriilor și a situațiilor posibile, în lumina unor teorii și a unor posibilități alternative, ca și în lumina materialului faptic. Unul din punctele principale ale controversei a fost acela că J. Mill credea să fi demonstrat că monarhia și aristocrația generează în mod necesar domnia terorii — teză ușor de infirmat prin contraexemple. Cele două pasaje din J. S. Mill citate la începutul prezentei note vădesc influența acestei infirmări.

Macaulay sublinia întotdeauna că voia doar să respingă demonstrațiile lui J. Mill, nu să se pronunțe despre adevărul sau falsitatea concluziilor trase de el. Chiar și din acest simplu fapt ar fi trebuit să se înțeleagă că el nu încerca să practice metoda inductivă pe care o elogia.

3 Cf., spre exemplu, remarca lui E. Meyer (*Gesch. des Altertums*, V, p. 4) că „puterea e, prin însăși esența ei, indivizibilă“.

4 Cf. *Republica*, 562 b – 565 e. În text fac aluzie îndeosebi la 562 c: „Nesațul după libertate și neglijarea celorlalte preocupări preschimbă și această orânduire și o pregătesc să ceară tirania.“ Cf. și 563 d/e: „Până la urmă, știi că nu se mai sinchisesc nici măcar de legile scrise sau nescrise, pentru ca, în nici un chip, să nu aibă vreun stăpân... De unde se naște tirania.“ (Pentru începutul acestui pasaj, vezi nota 19 la capitolul 4.)

Alte remarci ale lui Platon privitor la *paradoxurile libertății și democrației* sunt: *Republica*, 564 a: „Or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decât într-o robie excesivă, atât în cazul individului, cât și în al cetății.“ Vezi și *Republica*, 565 c/d: „Nu obișnuiește poporul să încredințeze unui președinte de-

osebit de multă putere și să-l hrănească și să-l crească mare?" „Obișnuiește." „E vădit că atunci când un tiran crește, el se dezvoltă din rădăcina unei președinții și nu încolțește din altă parte."

Așa-numitul *paradox al libertății* este argumentul că libertatea în sensul de lipsă a oricărei îngrădiri duce cu necesitate la foarte mari îngrădiri, întrucât îngăduie brutelor să-i aservească pe cei blânzi. Această idee o găsim clar exprimată la Platon într-o formă ușor diferită și cu o tendință foarte diferită.

Mai puțin cunoscut este *paradoxul toleranței*: toleranța fără limite duce negreșit la dispariția toleranței. Dacă extindem toleranța nelimitată chiar și la cei intoleranți, dacă nu suntem pregătiți să apărăm o societate tolerantă împotriva asaltului celor intoleranți, atunci cei toleranți vor fi distruși, iar odată cu ei va fi distrusă și toleranța. Exprimându-mă în acest fel, nu vreau să dau de înțeles, bunăoară, că ar trebui întotdeauna să împiedicăm expunerea filozofiilor intolerante; cât timp putem să le opunem argumentări raționale și să le ținem sub controlul opiniei publice, suprimarea lor ar fi o măsură extrem de neînțeleaptă. Trebuie însă să revendicăm *dreptul* de a le suprima, dacă se dovedește necesar, chiar cu forța; căci s-ar putea lesne întâmpla ca ele să nu fie dispuse să se confrunte cu noi la nivelul argumentării raționale, ci să denunțe orice argumentare; s-ar putea ca ele să interzică adepților lor să asculte o argumentare rațională, pe motiv că este amăgitoare, și să-i învețe să replice la argumente cu pumnul sau cu pistolul. Trebuie de aceea să revendicăm, în numele toleranței, dreptul de a nu-i tolera pe intoleranți. Trebuie să susținem că orice mișcare care predică intoleranța se plasează prin aceasta în afara legii, și să considerăm incitarea la intoleranță și persecuție drept o infracțiune, aidoma incitării la omor sau la răpire de persoane sau la reînvierea negoțului de sclavi.

Un alt paradox, dintre cele mai puțin cunoscute, este *paradoxul democrației* sau, mai precis, al domniei majorității; este posibil ca majoritatea să hotărască să aducă la putere un tiran. Leonard Nelson (cf. nota 25–2) la capitolul de față) este, din câte știu, primul care a sugerat posibilitatea de a interpreta în modul schițat aici critica lui Platon la adresa democrației și posibilitatea ca principiul domniei majorității să ducă la contradicții. Nu cred însă că Nelson, care, în pofida umanitarismului său pasionat și a luptei sale înflăcărate pentru libertate, a preluat mult din teoria politică

a lui Platon și în special din principiul platonician al cârmuirii, era conștient de faptul că argumente analoage pot fi formulate împotriva tuturor formelor particulare ale *teoriei suveranității.*

Toate aceste paradoxuri pot fi ușor evitate dacă dăm revendicărilor noastre politice forma sugerată în secțiunea II a capitolului de față sau una de felul următor. Cerem un guvern care să conducă conform principiilor egalitarismului și protecționismului; care să tolereze pe toți cei dispuși să fie la rândul lor toleranți; care să fie controlat de public și să poată fi tras la răspundere de către acesta. Și mai putem adăuga că o formă sau alta a votului majoritar, împreună cu instituțiile necesare pentru buna informare a publicului, este mijlocul cel mai bun, deși nu infailibil, de a controla un asemenea guvern. (Mijloace infailibile nu există.) Cf. și capitolul 6, ultimele patru alineate din textul ce precede nota 42; textul de la nota 20 la capitolul 17; nota 7–4) la capitolul 24; și nota 6 la capitolul de față.

5 Alte remarci privitoare la acest punct vor fi făcute mai jos, în capitolul 19.

6 Cf. pasajul 7) din nota 4 la capitolul 2.

Următoarele remarci privitoare la *paradoxurile libertății și suveranității* ar putea să pară că merg cu raționamentul prea departe; cum însă raționamentele discutate în acest loc au un caracter oarecum formal, s-ar putea să nu fie nepotrivit să le dăm o formulare mai riguroasă, chiar dacă am crea astfel impresia că despicăm firul în patru. În plus, experiența mea cu dezbaterile de acest fel mă face să mă aștept ca susținătorii principiului cârmuirii, adică al suveranității celor mai buni sau mai înțelepți, să producă următorul contraargument: a) dacă „cel mai înțelept" ar decide să domnească majoritatea, prin aceasta el s-ar dovedi a nu fi fost, de fapt, înțelept. Ei ar putea invoca în plus considerentul b) că un om înțelept n-ar statornici niciodată un principiu ce ar putea să ducă la contradicții, așa cum se întâmpla cu principiul domniei majorității. Replica mea la b) ar fi că e suficient să modificăm decizia omului „înțelept" astfel încât să nu conducă la contradicții. (Am putea, bunăoară, să decidem în favoarea unui guvern obligat să conducă în conformitate cu principiul egalitarismului și protecționismului și controlat prin votul majorității. O asemenea decizie a omului înțelept ar echivala cu o abandonare a principiului suveranității; și cum prin aceasta ea ar ajunge să fie ferită de con-

tradicții, un om „înțelept“ ar putea s-o adopte. Firește, însă, că prin aceasta principiul că cel mai înțelept trebuie să guverneze nu ar fi scutit de contradicțiile *lui.*) Cu celălalt argument, a), lucrurile stau altfel. El se apropie periculos de mult de definirea „înțelepciunii“ sau „bunătății“ unui politician în așa fel încât acesta este numit „înțelept“ sau „bun“ numai dacă este hotărât să nu cedeze puterea ce o deține. Și într-adevăr, singura teorie a suveranității scutită de contradicții ar fi teoria care cere ca puterea să revină numai celui absolut decis să o păstreze cu orice preț. Cei atașați principiului conducătorului trebuie să accepte deschis această consecință a crezului lor. Eliberat de contradicții, acest principiu implică nu cârmuirea celui mai bun sau a celui mai înțelept, ci cârmuirea celui puternic, a omului puterii. (Cf. și nota 7 la capitolul 24.)

7 *Cf. conferința mea *Towards a Rational Theory of Tradition* (publicată mai întâi în *The Rationalist Yearbook,* 1949), unde încerc să arăt că tradițiile joacă rolul unui fel de intermediar sau mediator între *persoane* (și decizii personale) și *instituții.**

8 Pentru felul cum s-a comportat Socrate sub Tirania celor Treizeci, vezi *Apărarea,* 32 c. Cei Treizeci au încercat să-l implice în fărădelegile lor, dar Socrate a rezistat. Aceasta ar fi însemnat pentru el moartea, dacă guvernarea Celor Treizeci ar fi durat ceva mai mult. Cf. și notele 53 și 56 la capitolul 10.

Pentru teza, enunțată mai departe în acest alineat, că înțelepciunea înseamnă conștiința limitelor propriei cunoașteri, vezi *Charmides,* 167 a, 180 a, unde preceptul „cunoaște-te pe tine însuți!“ este explicat în acest fel; *Apărarea* (cf. îndeosebi 23 a–b) manifestă o tendință similară (din care un ecou răzbate până și în *Timaios,* 72 a). Privitor la modificarea importantă pe care interpretarea lui „cunoaște-te pe tine însuți!“ o suferă în *Philebos,* vezi nota 26 la capitolul de față. (Cf. și nota 15 la capitolul 8.)

9 Cf. Platon, *Phaidon,* 96–99. *Phaidon* cred că este, încă, în parte socratic, dar în foarte mare măsură platonician. Povestea propriei evoluții intelectuale, spusă de personajul Socrate din *Phaidon,* a stârnit multe discuții. Eu cred că nu este o autobiografie autentică nici a lui Socrate, nici a lui Platon. Sugerez că este, pur și simplu, *interpretarea dată de Platon* evoluției lui Socrate. Lui Platon i-a rămas neînțeleasă atitudinea lui Socrate față de știință (atitudine în care se combină interesul cel mai viu pentru argumentarea rațională cu un gen de agnosticism modest). El a încercat s-o

explice prin starea neevoluată a științei ateniene din vremea lui Socrate, în comparație cu pitagoreismul. Așa se face că Platon prezintă această atitudine agnostică în așa fel, încât ea nu mai apare îndreptățită în lumina nou-însușitului său pitagoreism. (Și încearcă să arate cât de mult ar fi răspuns noile teorii metafizice despre suflet interesului ardent al lui Socrate pentru individ; cf. notele 44 și 56 la capitolul 10 și nota 58 la capitolul 8.)

10 Este versiunea în care e vorba de rădăcina pătrată din doi și de problema iraționalității; adică tocmai de problema care a precipitat disoluția pitagoreismului. Răsturnând aritmetizarea pitagoreică a geometriei, ea a dat naștere metodelor specifice deductiv-geometrice pe care le știm de la Euclid. (Cf. nota 9–2) la capitolul 6.) Folosirea în *Menon* a acestei probleme s-ar putea să aibă o legătură cu faptul că în unele părți ale acestui dialog există tendința de a scoate în evidență familiarizarea autorului (care nu prea putea fi a lui Socrate) cu „ultimele“ evoluții și metode filozofice.

11 *Gorgias*, 521 d, f.

12 Cf. Crossman, *Plato To-Day*, 118. „Martor la aceste trei erori cardinale ale democrației ateniene...“ Cât de bine îl înțelege Crossman pe Socrate se poate vedea din *op. cit.*, 93: „Tot ce este bun în cultura noastră occidentală își are izvorul în acest spirit, fie că se găsește la oamenii de știință, la preoți, la politicieni sau la oamenii cu totul obișnuiți care au refuzat să prefere adevărului simplu falsurile politice...; în cele din urmă, exemplul lor este singura forță capabilă să frângă dictatura forței și a lăcomiei. Socrate a arătat că filozofia nu este nimic altceva decât opunere conștientă față de prejudecăți și de lipsa de rațiune.“

13 Cf. Crossman, *op. cit.*, 117 și urm. (primul grup de sublinieri îmi aparține). Crossman pare să fi uitat pentru moment că în statul lui Platon educația este un monopol de clasă. E drept că în *Republica* banii nu asigură accesul la studii superioare. Lucrul acesta însă nu este de mare importanță. Important e că numai membrii clasei dominante beneficiază de educație. (Cf. nota 33 la capitolul 4.) Altminteri, Platon, cel puțin în ultima perioadă a vieții sale, n-a fost nicidecum un oponent al plutocrației, pe care o prefera de departe unei societăți fără clase sau egalitare; cf. pasajul din *Legile* 744 b și urm., citat în nota 20–1) la capitolul 6. Privitor la problema controlului de stat în sfera educației, cf. și nota 42 la capitolul de față, și notele 39–41, capitolul 4.

14 Burnet (în *Greek Philosophy*, I, 78) consideră *Republica* un dialog pur socratic (sau chiar presocratic — ceea ce ar putea fi mai aproape de adevăr; cf. îndeosebi A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Dar nici nu face măcar o încercare serioasă de a împăca această opinie cu un enunț important citat din *Scrisoarea a șaptea* (326 a, cf. *Greek Philosophy*, I, 218) pe care o consideră autentică. Cf. nota 56 (5, d) la capitolul 10.

15 *Legile*, 942 c, citat mai complet în textul de la nota 33, capitolul 6.

16 *Republica*, 540 c.

17 Cf. citatele din *Republica*, 473 c–e reproduse în nota 44, la capitolul 8.

18 *Republica*, 498 b/c. Cf. *Legile*, 634 d/e, unde Platon elogiază legea dorică ce „interzice oricărui tânăr să întrebe care din legi sunt drepte și care nedrepte, făcându-i să proclame într-un glas că toate legile sunt bune". Numai unui om bătrân îi este îngăduit să critice o lege, adaugă bătrânul autor și chiar și el poate face acest lucru doar atunci când nici un tânăr nu poate să-l audă. Vezi și textul de la nota 21 la capitolul de față, ca și notele 17, 23 și 40 la capitolul 4.

19 *Republica*, 497 d.

20 *Op. cit.*, 537 c. Următoarele citate sunt din 537 d–e și 539 d. „Continuarea acestui pasaj" este 540 b–c. O altă remarcă extrem de interesantă este 536 c–d, unde Platon spune că persoanele selectate (în pasajul precedent) pentru studii dialectice sunt în mod hotărât prea vârstnice ca să mai învețe lucruri noi.

21 *Cf. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 79; și *Parmenide*, 135 c-d.*

Grote, marele democrat, comentează fără menajamente acest punct (adică pasajele din *Republica* 537 c–540): „Preceptul care interzice dezbaterea dialectică cu tinerii... este hotărât antisocratic... El exprimă mai degrabă mentalitatea unor Meletos și Anytos atunci când aceștia îl învinuiesc pe Socrate... Este identic cu acuzația ce i-o aduc că ar fi corupt tineretul... Iar când îl vedem (= pe Platon) că interzice orice asemenea discurs înainte de împlinirea vârstei de treizeci de ani, putem observa, ca pe o coincidență singulară, că aceasta este exact interdicția pe care Critias și Charicles i-o impuseseră efectiv lui Socrate însuși, în decursul scurtei domnii a

celor Treizeci de Oligarhi la Atena." (Grote, *Plato, and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875, vol. III, 239.)

22 Ideea, combătută în text, că cei ce se remarcă prin obediență vor fi și buni comandanți este platoniciană. Cf. *Legile*, 762 e. Toynbee a arătat în mod admirabil cât de eficace poate funcționa un sistem platonic de educare a cârmuitorilor într-o societate caracterizată prin imobilism; cf. *A Study of History*, III, îndeosebi 33 și urm.; cf. notele 32–3) și 45–2) la capitolul 4.

23 S-ar putea ca unii să se întrebe cum poate un individualist să ceară devotament față de vreo cauză, și în special față de o cauză atât de abstractă cum este cercetarea științifică. O asemenea întrebare nu face însă decât să dea în vileag vechea eroare (discutată în capitolul precedent) a identificării individualismului cu egoismul. Un individualist poate fi altruist și se poate devota nu numai ajutorării unor indivizi, ci și dezvoltării mijloacelor instituționale pentru ajutorarea altora. (Și apoi, nu cred că devotamentul trebuie *cerut*, ci doar că trebuie *încurajat*.) Cred că devotamentul față de anumite instituții, de exemplu față de cele ale statului democratic, și chiar față de anumite tradiții, se poate împăca foarte bine cu individualismul, cu condiția de a nu pierde din vedere scopurile umanitare ale acestor instituții. Individualismul nu trebuie identificat cu un personalism antiinstituțional. E o greșeală pe care individualiștii o fac descori. Ei au dreptate să fie ostili colectivismului, dar confundă instituțiile cu colectivele (care se pretind a fi scopuri în sine) și devin astfel personaliști antiinstituționali; ceea ce-i duce periculos de aproape de principiul conducătorului. (Cred că aceasta explică în parte atitudinea ostilă a lui Dickens față de parlament.) Pentru terminologia mea („individualism" și „colectivism"), vezi textul de la notele 26–29 la capitolul 6.

24 Cf. Samuel Bufler, *Erewhon* (1872), p. 135 în Everyman's edition.

25 Privitor la aceste evenimente, cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, pp. 522–525 și 488 și urm.; vezi și nota 69 la capitolul 10. Academia își câștigase reputația de pepinieră de tirani. Printre elevii lui Platon s-au numărat Chairon, ulterior tiranul Pellenei; Eurastus și Coriscos, tiranii din Skepsia (lângă Atarneus); și Hermias, tiran, mai târziu, în Atarneus și în Assos. (Cf. *Atehn.*, XI, 508 și Strabon, XIII, 610.) Potrivit unor surse, Hermias a foșt elev direct al lui Platon; potrivit așa-numitei „Scrisori a șasea a lui Pla-

ton", a cărei autenticitate este discutabilă, el ar fi fost doar un admirator al lui Platon, gata să-i asculte sfatul. Hermias a devenit protector al lui Aristotel și al celui de-al treilea șef al Academiei, Xenocrate, elevul lui Platon.

Privitor la Perdicas III și raporturile sale cu elevul lui Platon, Euphacos, vezi *Athen.*, XI, 508 și urm.; unde se vorbește despre Callippos ca despre un elev al lui Platon.

1) Insuccesele lui Platon ca educator nu trebuie să surprindă prea mult dacă ne uităm la principiile de educație și selecție dezvoltate în cartea întâi a *Legilor* (de la 637 d și în special 643 a: „Să definesc acum natura și sensul educației", până la sfârșitul lui 650 b). Pentru că în acest lung pasaj el arată că există un singur mare principiu al educării, sau, mai degrabă, al selectării omului în care să putem avea încredere. Este vinul, beția, care îi va dezlega limba și ne va da o idee despre cum este de fapt cel în cauză. „Ce e mai potrivit decât să te folosești de vin, întâi ca să verifici caracterul unui om, iar în al doilea rând, să-l antrenezi. Ce ar putea fi mai ieftin și mai puțin condamnabil?" (649 d/e). N-am întâlnit până acum nici o discuție despre băuturi la teoreticienii educației care îl proslăvesc pe Platon. Ciudat, de vreme ce metoda este încă larg utilizată, chiar dacă, poate, nu mai e la fel de ieftină, mai ales în universități.

2) Pentru a nu fi nedrepți cu principiul conducătorului, trebuie să admitem că alții au fost mai norocoși decât Platon în alegerile pe care le-au făcut. Bunăoară, Leonard Nelson (cf. nota 4 la capitolul de față), care credea în acest principiu, pare să fi avut o unică putere de atracție și deopotrivă de selectare a unui număr de bărbați și femei ce au rămas devotați cauzei lor în împrejurări dintre cele mai vitrege și mai pline de încercări. Cauza lor a fost însă mai bună decât cea a lui Platon; a fost ideea umanitară a libertății și a dreptății egalitare.

3) Teoria dictatorului generos — teorie ce se bucură încă de prestigiu la unii democrați — rămâne cu acest viciu fundamental. Am în vedere teoria despre personalitatea conducătoare care urmărește binele suprem al poporului său și în care se poate avea încredere. Chiar dacă această teorie ar fi în regulă; chiar dacă credem că un om ar putea persevera într-o asemenea atitudine fără a fi controlat: ce ne îndreptățește să presupunem că el își va găsi un succesor la fel de desăvârșit? (Cf. și notele 3 și 4 la capitolul 9 și nota 69 la capitolul 10.)

4) Privitor la problema puterii, menționată în text, este interesant de făcut o comparație între *Gorgias* (525 e și urm.) și *Republica* (615 d și urm.). Există un strâns paralelism între cele două pasaje. *Gorgias* însă insistă că cei mai mari ticăloși sunt *totdeauna* „dintre oamenii cu putere“ ; pe când ticăloșii proveniți dintre oamenii de rând nu sunt fără leac. În *Republica* lipsește acest avertisment privind influența corupătoare a puterii. Cei mai mulți dintre marii păcătoși erau și aici tirani; dar, se spune acum, „erau și câțiva particulari grozav de păcătoși“. (În *Republica,* Platon se bizuie pe interesul egoist care, crede el, îi va împiedica pe paznici să abuzeze de puterea lor; cf. *Rep.,* 466 b/c, citat în textul de la nota 41, capitolul 6. Nu-i tocmai clar de ce interesul egoist ar trebui să aibă un asemenea efect benefic asupra paznicilor, iar asupra tiranilor nu.)

26 *În dialogurile timpurii sau socratice (de exemplu, în *Apărarea...* și în *Charmides,* cf. nota 8 la capitolul de față, nota 15 la capitolul 8 și nota 56–5) la capitolul 10), preceptul „cunoaște-te pe tine însuți!“ este interpretat în sensul „dă-ți seama cât de puțin știi!“ Dialogul mai târziu (platonic) *Philebos* introduce, însă, o schimbare subtilă dar foarte importantă. La început (48 c/d și urm.), preceptul e interpretat, prin implicație, în același mod; căci despre mulțimea celor ce nu se cunosc pe ei înșiși se zice că „pretind... și mint că sunt înțelepți“. Dar această interpretare este dezvoltată acum după cum urmează. Platon îi împarte pe oameni în două categorii — cei slabi și cei puternici. Ignoranța și nebunia omului slab sunt descrise ca fiind rizibile, pe când „ignoranța celui puternic“ este „numită pe bună dreptate « nefastă » și « detestabilă » ...“ Dar aceasta implică doctrina platoniciană că *cel ce deține puterea trebuie să fie înțelept și nu ignorant* (sau că numai cine e înțelept trebuie să dețină puterea); în opoziție cu doctrina originară socratică după care (toată lumea, dar mai ales) *cel ce deține puterea trebuie să fie conștient de ignoranța sa.* (În *Philebos,* firește, nu se mai sugerează că „înțelepciunea“, la rândul său, trebuie interpretată drept „conștiință a propriilor limite“ ; dimpotrivă, înțelepciunea implică aici o cunoaștere desăvârșită a doctrinei pitagoreice și a teoriei platoniciene a Formelor așa cum a fost dezvoltată în *Sofistul.*)*

Note la capitolul 8

Legat de mottoul acestui capitol, luat din *Republica*, 540 c–d, cf. nota 37 la capitolul de față și nota 12 la capitolul 9, unde pasajul este citat mai complet.

1 *Republica*, 475 e; cf. și, spre exemplu, 485 b și urm., 501 c.

2 *Op.cit.*, 389 b și urm.

3 *Op.cit.*, 389 c/d; cf. și *Legile*, 730 b și urm.

4 Pentru acest citat și următoarele trei, cf. *Republica*, 407 e și 406 c. Vezi și *Omul politic*, 293 a și urm., 295 b – 296 e etc.

5 Cf. *Legile*, 720 c. Este interesant de observat că pasajul (718 c – 722 b) servește la introducerea ideii că omul politic trebuie să se folosească de *convingere*, alături de forță (722 b); iar cum prin „convingerea" maselor Platon înțelege frecvent propaganda mincinoasă — cf. notele 9 și 10 la capitolul de față și citatul din *Republica*, 414 b/c reprodus aici în text — rezultă că gândul lui Platon formulat în pasajul nostru din *Legile*, în ciuda tonului său mai delicat, este încă îmbibat de vechile asociații: administrarea de minciuni de către medicul-politician. Ceva mai departe (*Legile*, 857 c/d), Platon se plânge de un tip opus de medici — cei ce vorbesc pacientului prea multă filozofie, în loc să se concentreze asupra tratamentului. Pare destul de probabil că Platon relatează aici unele din experiențele avute de el atunci când s-a îmbolnăvit pe când scria *Legile*.

6 *Republica*, 389 b. Pentru următoarele scurte citate cf. *Republica*, 459 c.

7 Cf. Kant, *Spre pacea eternă*, Apendice. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457.)

8 Cf. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; cf. și paginile imediat anterioare. Crossman, pare-se, crede însă că propaganda mincinoasă era destinată doar pentru consumul celor cârmuiți și că Platon intenționa să-i educe pe cârmuitori astfel încât să-și folosească din plin aptitudinile critice; fiindcă constat acum (în *The Listener*, vol. 27, p. 75 o) că scrie următoarele: „Platon credea în cuvântul liber, în discuția liberă numai pentru puținii aleși." De fapt, nu credea defel în aceste lucruri. Atât în *Republica*, cât și în *Legile* (cf. pasajele citate în notele 18–21 la capitolul 7 și textul de acolo) el își exprimă temerea ca nu cumva cineva care n-a ajuns încă în pragul bătrâneții să se apuce să gândească sau să vorbească

liber și astfel să pună în pericol rigiditatea doctrinei încremenite și, indirect, a societății osificate. Vezi și următoarele două note.

9 *Republica,* 414 b/c. În 414 d Platon își reafirmă speranța de a convinge „pe cârmuitorii înșiși și pe ostași, apoi restul societății" de adevărul minciunii sale. Mai târziu pare să fi regretat că a vorbit cu atâta franchețe; pentru că în *Omul politic,* 269 b și urm. (vezi îndeosebi 271 b; cf. și nota 6–4) la capitolul 3), el vorbește ca și cum ar crede în același Mit al Celor Născuți din Pământ, mit pe care în *Republica* ezitase (vezi nota 11 la capitolul de față) să-l prezinte chiar și în chip de „minciună vrednică de tot".

*Expresia pe care o redăm aici prin „minciună vrednică de tot" este tradusă de obicei prin „minciună nobilă" sau „neadevăr nobil" sau chiar „ficțiune îndrăzneață".

Traducerea literală a cuvântului *gennaios,* tradus aici prin „vrednică de tot", este „de obârșie aleasă" sau „de spiță nobilă". Astfel, traducerea „minciună vrednică de tot" este cel puțin la fel de fidelă ca și „minciună nobilă", dar evită totodată asociațiile pe care această din urmă expresie le poate sugera și pe care situația nu le îndreptățește nicidecum, și anume o minciună prin care un om ia cu noblețe asupra sa ceva ce-i aduce prejudicii — cum a fost cazul cu minciuna prin care Tom Sawyer a luat asupra sa vina lui Becky, minciună pe care judecătorul Thatcher (în capitolul XXXV) o numește „nobilă, generoasă, mărinimoasă". Nu-i nici un motiv ca „minciuna vrednică de tot" să fie privită într-o asemenea lumină; așadar, traducerea „minciună nobilă" nu este decât una din încercările tipice de a-l idealiza pe Platon. Cornford traduce „o ... născocire îndrăzneață" (în engleză „a ... bold flight of invention" — *n. t.*) și argumentează, într-o notă de subsol, împotriva traducerii „minciună nobilă"; el citează pasaje în care *gennaios* înseamnă „de mari proporții"; și într-adevăr „minciună mare" sau „minciună măreață" ar fi fost o traducere foarte potrivită. Cornford însă argumentează în același timp împotriva folosirii termenului „minciună"; el caracterizează mitul în cauză drept „alegoria inofensivă a lui Platon" și argumentează împotriva ideii că Platon „ar fi încurajat minciuni, cel mai adesea ignobile, de felul celor numite astăzi propagandă"; iar în următoarea notă de subsol spune: „De reținut că și paznicii înșiși urmează să accepte, dacă e posibil, această alegorie. Nu-i vorba de « propagandă » inculca-

tă maselor de către Cârmuitori." Dar toate aceste încercări de idealizare sunt sortite eșecului. Platon însuși arată destul de clar că e vorba de o minciună pentru care ar trebui ca cel ce o spune să se simtă rușinat; vezi ultimul citat din nota 11 de mai jos.

Vezi și notele 10 și 18 la capitolul de față.*

10 Cf. *Republica,* 519 e și urm.; pasaj citat în textul de la nota 35 la capitolul 5; privitor la *convingere și forță,* vezi și *Republica,* 366 d, pasaj discutat mai jos în nota de față, și pasajele indicate în notele 5 și 18 la capitolul de față.

Cuvântul grecesc (*peithō*; personificarea sa este o zeiță seducătoare, însoțitoare/slujnică a Afroditei) tradus de obicei prin convingere poate însemna: a) „convingere prin mijloace corecte" și b) „convingere prin mijloace necinstite", adică „simulare" (vezi mai jos, sub. D), adică *Rep.,* 414 c) iar uneori înseamnă chiar „convingere prin cadouri", adică mituire (vezi mai jos, sub. D), adică Rep., 390 e). Mai ales în expresia „convingere și forță", termenul „convingere" este interpretat adesea în sensul a), iar expresia este tradusă adesea (și uneori îndreptățit) prin „cu mijloace corecte sau incorecte". Eu însă cred că Platon, recomandând „convingerea și forța" drept instrumente ale tehnicii politice, folosește aceste cuvinte într-un sens mai literal și că recomandă folosirea propagandei retorice împreună cu violența. (Cf. *Legile,* 753 a.)

Următoarele pasaje sunt semnificative pentru folosirea de către Platon a termenului „convingere" în sensul b) și în special în legătură cu propaganda politică A) *Gorgias,* 453 a – 466 a, îndeosebi 454 b – 455 a; *Phaidros,* 260 b și urm., *Theaitetos,* 201 a; *Sofistul,* 222 c; *Omul politic,* 296 b și urm., 304 c/d; *Philebos,* 58 a. În toate aceste pasaje, convingerea („arta de a convinge") ca opusă „artei de a transmite cunoaștere veritabilă" este asociată cu retorica, simularea și propaganda. În *Republica,* merită atenție 364 b și urm., îndeosebi 364 e – 365 d (cf. *Legile,* 909 b). B) În 364 e („ei conving", adică îi ademenesc să creadă „nu numai pe particulari, ci și cetăți întregi"), termenul e folosit cam în același fel ca în 414 b/c (citat în textul de la nota 9 din capitolul de față), pasajul cu „minciuna vrednică de tot". C) Pasajul 365 d este interesant pentru că folosește un termen pe care Lindsay îl traduce foarte inspirat prin „cheating" („înșelăciune", „escrocherie" — *n. t.*), un fel de parafrază pentru „convingere". („Pentru a rămâne ascunși...

avem la dispoziție învățători ai artei de a convinge;... Astfel, în *parte, ne vom sluji de puterea de convingere, în parte de forță,* ca ... să nu dăm socoteală nimănui. Dar, s-ar putea obiecta, pe zei nu poți *nici să-i înșeli, nici să-i constrângi ...*") Mai mult, D) în *Republica,* 390 e și urm., termenul „convingere" este folosit în sensul de mituire. (Trebuie că e vorba de un uzaj străvechi; se presupune că pasajul reprezintă un citat de Hesiod. E interesant că Platon, care atât de des combate ideea că oamenii ar putea să-i „convingă" sau să-i mituiască pe zei, face o anumită concesie acestei idei în pasajul următor, 399 a/b.) Ajungem mai departe la 414 b/c, pasajul cu „minciuna vrednică de tot" ; imediat după acest pasaj, în 414 c (cf. și nota următoare la capitolul de față), „Socrate" face remarca cinică E): „Trebuie multă putere de convingere pentru a face pe cineva să creadă această poveste." În fine, aș menționa F) *Republica,* 511 d și 533 e, unde Platon vorbește despre convingere sau credință ca despre o facultate cognitivă inferioară a sufletului, corespunzătoare formării opiniei (amăgitoare) despre lucrurile schimbătoare (cf. nota 21 la capitolul 3, îndeosebi felul cum este folosit cuvântul „convingere" în *Tim.,* 51 e) ca opusă cunoașterii raționale a Formelor imuabile. Pentru problema convingerii „morale", vezi și capitolul 6, îndeosebi notele 52/54 și textul respectiv, și capitolul 10, mai ales textul de la notele 56 și 65, și nota 69.

11 *Republica,* 415 a. Următorul citat este din 415 c. (Vezi și *Cratylos,* 398 a.) Cf. notele 12–14 la capitolul de față și textul, ca și notele 27–3), 29 și 31 la capitolul 4.

1) Legat de remarca, făcută de mine mai înainte, în acest alineat, privind neliniștea lui Platon, vezi *Republica,* 414 c–d și punctul E) din nota precedentă: „Trebuie multă putere de convingere pentru a face pe cineva să creadă această poveste", spune Socrate. „Parcă te temi să vorbești", replică Glaucon. — „Vei vedea după ce voi vorbi că e firesc să mă tem" zice Socrate. — „Vorbește fără frică", îl îndeamnă Glaucon. Acest dialog introduce ceea ce eu numesc *prima idee a Mitului* (expus de Platon în *Omul politic,* ca o poveste adevărată; cf. nota 9 la capitolul de față; vezi și *Legile,* 740 a). După cum am menționat în text, Platon sugerează că motivul ezitării sale este această „primă idee", pentru că apropo de ea Glaucon va spune: „Nu fără temei te fereai mai demult să spui minciuna." După ce Socrate va fi spus și „restul povestirii", adică Mitul raselor, nu va urma o remarcă retorică asemănătoare.

*2) Privitor la războinicii autohtoni, trebuie să ne amintim că nobilii atenieni se pretindeau a fi (în opoziție cu dorienii) aborigenii țării lor, născuți din pământ „ca greierii“ (după cum spune Platon în *Banchetul,* 191 b; vezi și finalul notei 52 la capitolul de față). Un critic binevoitor mi-a sugerat că neliniștea lui Socrate și remarca lui Glaucon, menționată aici la 1), că Socrate avea de ce să se rușineze, trebuie interpretate ca o aluzie ironică a lui Platon la atenienii care, deși se pretindeau autohtoni, nu-și apărau țara așa cum și-ar fi apărat mama. Această ingenioasă sugestie nu mi se pare, totuși, întemeiată. Platon, cu toată preferința sa fățiș recunoscută pentru Sparta, ar fi fost ultimul care să-i acuze pe atenieni de lipsă de patriotism; de altfel, acuzația ar fi fost și nedreaptă, pentru că (după cum vom arăta în capitolul 10) în războiul peloponesiac democrații atenieni nu s-au dat niciodată bătuți în fața Spartei, lucru pe care, în schimb, iubitul unchi Critias al lui Platon l-a făcut, devenind conducătorul unui guvern-marionetă protejat de spartani. Dacă Platon voia să facă o aluzie ironică la apărarea inadecvată a Atenei, aluzia nu putea fi decât la războiul peloponesiac, ceea ce ar fi echivalat cu o critică la adresa lui Critias, ultimul pe care Platon ar fi fost dispus să-l critice în acest fel.

3) Platon numește Mitul său o „poveste feniciană“[a]. A. Eisler a dat o sugestie care ar putea să explice acest lucru. El arată că etiopienii, grecii (mine de argint), sudanezii și sirienii (oțelul de Damasc) erau numiți în Orient rase de aur, argint, bronz și respectiv fier, denumiri folosite în Egipt în scopuri de propagandă politică (cf. și *Daniil,* II, 31–45); și sugerează că teoria acestor patru rase a fost adusă în Grecia epocii lui Hesiod de către fenicieni (după cum și trebuie să ne așteptăm), fapt cunoscut de Platon.*

12 Pasajul e din *Republica,* 546 a și urm.; cf. textul de la notele 36–40 la capitolul 5. Amestecul între clase este în mod clar interzis și în 434 c; cf. notele 27–3), 31 și 34 la capitolul 4 și nota 40 la capitolul 6.

Pasajul din *Legile* (930 d–e) cuprinde principiul după care copilul rezultat dintr-o căsătorie mixtă moștenește casta părintelui cu statut inferior.

---

[a] În original „Phoenician lie“ (minciună feniciană). *(N. t.)*

13 *Republica,* 547 a. (Pentru teoria eredității axată pe amestec vezi și textul de la nota 39/40 la capitolul 5, îndeosebi 40–2), și notele 39–43 și 52 la capitolul de față.)

14 *Op. cit.*, 415 c.

15 Cf. nota lui Adam la *Republica,* 414 b și urm., subl. de mine. Marea excepție este Grote (*Plato, and the Other Companions of Socrates,* Londra, 1875, III, 240), care rezumă spiritul *Republicii,* privit în opoziție cu spiritul *Apărării*: „În ... *Apărarea,* îl vedem pe Socrate mărturisindu-și neștiința ... *Republica,* însă, ni-l prezintă cu o altă fire ... Așezat pe tronul Regelui Nomos, el este autoritatea infailibilă, temporală și spirituală deopotrivă, de la care emană orice sentiment public și care determină ortodoxia ... El pretinde acum ca fiecare ins să-și păstreze locul și să-și însușească opiniile prescrise de autoritate; *inclusiv opiniile care sunt ficțiuni etice și politice,* cum ar fi cele despre ... oamenii născuți din pământ ...Nici Socrate-le din *Apărarea,* nici dialectica sa negativă n-ar fi putut să fie admise în Republica platoniciană." (Sublinierea îmi aparține; vezi și Grote, *op.cit.*, p.188.)

Doctrina că *religia este opiu pentru popor,* deși în această formulare particulară, se dovedește a fi una din tezele lui Platon și ale platoniștilor. (Cf. și nota 17, împreună cu textul respectiv, și îndeosebi nota 18 la capitolul de față.) Este, pare-se, una din doctrinele mai ezoterice ale școlii, adică o doctrină ce poate fi discutată numai de membrii suficient de vârstnici (cf. nota 18 la capitolul 7) ai clasei superioare. Dar cei ce divulgă secretul sunt persecutați de către idealiști pentru ateism.

16 De exemplu, Adam, Barker, Field.

17 Cf. Diels, *Vorsokratiker*^{5}, Critias fragm. 25. (Din cele peste patruzeci de versuri am ales unsprezece mai caracteristice.) De observat că pasajul începe cu o schiță a contractului social (asemănătoare chiar, întru câtva, cu egalitarismul lui Lycophron; cf. nota 45 la capitolul 6). Privitor la Critias, cf. îndeosebi nota 48 la capitolul 10. Dat fiind că Burnet a sugerat că fragmentele poetice și dramatice cunoscute sub numele lui Critias trebuie atribuite străbunicului căpeteniei Celor Treizeci, se cuvine observat că Platon atribuie acestuia din urmă talente poetice în *Charmides,* 157 e; iar în 162 d face aluzie și la faptul că Critias a fost dramaturg. (Cf. și Xenofon, *Memorabilia,* I, IV, 18.)

18 Cf. *Legile,* 909 e. Pare-se că mai târziu punctul de vedere al lui Critias a devenit chiar parte constitutivă a tradiției școlii platonice, după cum o arată următorul pasaj din *Metafizica* lui Aristotel (1074 b 3) care în același timp oferă încă un exemplu de folosire a termenului „convingere" pentru „propagandă" (cf. notele 5 și 10 la capitolul de față). „Adaosurile făcute mai târziu, în chip de poveste,... urmăreau să convingă gloata în interesul ordinii legale și al binelui obștesc." Cf. și încercarea lui Platon din *Omul politic,* 271 și urm., de a argumenta în favoarea adevărului unui mit în care el în mod sigur nu credea. (Vezi notele 9 și 15 la capitolul de față.)

19 *Legile,* 908 b.

20 *Op.cit.*, 909 a.

21 Privitor la conflictul dintre bine și rău, vezi *op.cit.*, 904–906. Vezi îndeosebi 906 a/b (dreptate–nedreptate; prin „dreptate" se înțelege și aici dreptatea colectivistă din *Republica*). Imediat înainte se află 903 c, pasaj citat mai sus în textul de la nota 35 la capitolul 5 și de la nota 27 la capitolul 6. Vezi și nota 32 la capitolul de față.

22 *Op. cit.*, 905 d – 907 b.

23 Alineatul de care ține această notă indică aderența mea la o teorie „absolutistă" a adevărului, care concordă cu ideea comună că un *enunț este adevărat dacă* (și numai dacă) *corespunde faptelor* pe care le descrie. Această teorie despre adevăr, numită „absolută" sau „a corespondenței" (și care coboară până la Aristotel) a fost dezvoltată clar pentru prima dată de A. Tarski (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen,* ed. poloneză 1933, trad. germană 1936) și formează baza unei teorii logice numită de el Semantică (cf. nota 29 la capitolul 3 și nota 5–2) la capitolul 5); vezi și R. Carnap, *Introduction to Semantics,* 1942, care dezvoltă în amănunt teoria adevărului. Citez de la p. 28: „De observat, îndeosebi, că conceptul de adevăr în sensul explicat aici — și pe care l-am putea numi conceptul semantic de adevăr — diferă în chip fundamental de concepte cum sunt «crezut», «verificat», «puternic confirmat» etc. Un punct de vedere similar, deși nedezvoltat, se găsește în cartea mea *Logica cercetării,* cap. 84, despre „Adevăr" și „Confirmare"; lucrurile respective le-am scris înainte de a fi luat cunoștință de Semantica lui Tarski, motiv pentru care teoria mea este doar rudimentară. Teoria pragmatică a adevărului (derivată din hegelianism) a fost criticată încă în 1907 de Bertrand Russell

din punctul de vedere al unei teorii absolutiste a adevărului; iar mai recent el a evidențiat legătura dintre o teorie relativistă a adevărului și crezul fascist. Vezi Russell, *Let the People Think*, pp. 77, 79.

24 Am în vedere mai ales *Republica*, 474 c – 502 d. Următorul citat este din *op.cit.*, 475 e.

25 Pentru cele șapte citate care urmează în acest alineat, vezi: 1) și 2) *Republica*, 476 b; 3), 4), 5), *op.cit.*, 500 d–e; 6) și 7): *op.cit.*, 501 a/b; legat de 7), vezi pasajul paralel din *op.cit.*, 484 c. Vezi de asemenea *Sofistul*, 253 d/e; *Legile*, 964 a–966 a (mai ales 965 b/c).

26 Cf. *op.cit.*, 501 c.

27 Cf. îndeosebi *Republica*, 509 a și urm. Vezi 509 b: „Soarele... oferă lucrurilor vizibile... devenirea, creșterea... fără ca el să fie devenire". În mod asemănător „obiectelor cognoscibile le vine din partea Binelui *nu* doar capacitatea de a fi cunoscute, ci și cea de a fi, ca și ființa lor; acestea purced tot de la el, dar Binele nu este ființă, ci o depășește pe aceasta prin vârstă, rang și putere". (Legat de 509 b, cf. Aristotel, *De Gen. et Corr.*, 336 a 15, 31 și *Fiz.*, 194 b 13.) În 510 b se spune despre Bine că este principiu (și nu doar postulat), iar în 511 b se spune că el este „principiul tuturor".

28 Cf. îndeosebi *Republica*, 508 b și urm. Vezi 508 b/c. „Odrasla pe care Binele a *zămislit-o asemănătoare cu el însuși*" (adică *adevărul*) „este legătura, în lumea inteligibilă, dintre rațiune și obiectele ei" (adică Ideile), asemenea legăturii ce o face *lumina*, odrasla Soarelui, „între vedere și lucrurile vizibile".

29 Cf. *op.cit.*, 505 a; 534 b și urm.

30 *Op.cit.*, 505 d.

31 *Philebos*, 66 a.

32 *Republica*, 506 d și urm. și 509–511.

Definiția Binelui citată aici — „clasa determinatului (a finitului, limitatului) concepută ca o unitate" — cred că nu este atât de greu de înțeles și cred că se armonizează deplin cu alte remarci ale lui Platon. „Clasa determinatului" este clasa Formelor sau a Ideilor, concepute ca principii masculine sau progenitori, opuși spațiului feminin, nelimitat sau nedeterminat (cf. nota 15–2) la capitolul 3). Aceste Forme sau primogenitori sunt, firește, bune, întrucât reprezintă originalele străvechi și imuabile și întrucât fiecare dintre ele este una, în opoziție cu multiplicitatea lucrurilor sensibile pe care le generează. Dacă concepem clasa sau neamul progenitorilor ca multiplă, atunci ei nu sunt absolut buni; astfel Binele ab-

solut poate fi vizualizat dacă vom concepe formele ca pe o unitate, ca fiind Unul — Unul primogenitor. (Cf. și Aristotel, *Met.*, 988 a 10.)

Ideea de Bine a lui Platon este practic vidă. Ea nu ne dă nici o indicație despre ce este bun în sens moral, adică despre ceea ce trebuie să facem. După cum se poate vedea mai ales din notele 27 și 28 la capitolul de față, tot ce ni se spune este că Binele e situat cel mai sus pe tărâmul Formelor sau Ideilor, ca un fel de supra-Idee, în care Ideile își au obârșia și de la care își primesc existența. Tot ce am putea, eventual, să deducem de aici este că Binele este imuabil și anterior sau primordial și deci străvechi (cf. nota 3 la capitolul 4), și Unul Întreg; așadar, că la el participă acele lucruri care nu se schimbă, binele fiind astfel ceea ce prezervă (cf. notele 2 și 3 la capitolul 4) și ceea ce e străvechi, îndeosebi legile străvechi (cf. nota 23 la capitolul 4, nota 7, alineatul despre platonism, la capitolul 5, și nota 18 la capitolul 7) și că holismul e bun (cf. nota 21 la capitolul de față). Rezultă, astfel, că, în practică, suntem azvârliți iar înapoi, în moralitatea totalitară (cf. textul de la notele 40/41 la capitolul 6).

Dacă *Scrisoarea a șaptea* este autentică, atunci avem în ea (314 b/c) o altă declarație a lui Platon că doctrina Binelui susținută de el nu poate fi formulată; pentru că el spune despre această doctrină: „Ea nu poate fi exprimată ca alte ramuri ale studiului." (Cf. și nota 57 la capitolul 10.)

Tot Grote este cel ce a sesizat clar și a criticat vacuitatea Ideii sau Formei platoniciene a Binelui. După ce întreabă ce este Binele, el spune (în *Plato,* III, 241 și urm.): „Această întrebare este pusă ... Din păcate însă, ea rămâne fără răspuns. Descriind situația în care se găsesc spiritele altor oameni — care presimt Binele Real ..., fac totul ca să-l obțină, dar se căznesc zadarnic să sesizeze și să determine ce este el — Platon a descris fără să-și dea seama propria sa situație." E surprinzător cât de puțini dintre autorii moderni au luat act de excelenta critică a lui Grote la adresa lui Platon.

Pentru citatele din alineatul următor al textului, vezi 1): *Republica* 500 b–c; 2) *op.cit.*, 485 a/b. Acest al doilea pasaj este foarte interesant. El este, după cum reafirmă Adam (în nota sa la 485 b 9), primul pasaj în care termenii „generare" și „degenerare" („naștere" și „pieire") sunt folosiți într-un sens pe jumătate tehnic. Pasajul se referă la schimbare și la entitățile imobile ale lui Parmenide.

Și introduce primul argument în favoarea cârmuirii exercitate de filozofi. Vezi și nota 26–1) la capitolul 3 și nota 2–2) la capitolul 4. În *Legile*, 689 c–d, când discută despre „degenerarea" (688 c) regatului doric, cauzată de „cea mai crasă necunoaștere" (a modului cum trebuia să se dea ascultare celor ce sunt din fire cârmuitori; vezi 689 b), Platon explică ce anume înțelege prin înțelepciune: acea înțelepciune care aspiră la cea mai mare unitate sau „armonie" dă unui om dreptul la autoritate. După cum se poate vedea din *Republica*, 591 b și d, este vorba de armonia dintre ideile de dreptate (adică păstrarea de către fiecare a locului său) și de cumpătare, adică de mulțumire cu locul deținut). Suntem readuși astfel la punctul de unde am pornit.

33 *Un critic al acestui pasaj afirmă că n-a putut găsi la Platon nici o urmă de teamă față de gândirea independentă. E cazul să ne reamintim însă insistența lui Platon asupra cenzurii (vezi notele 40 și 41 la capitolul 4) și faptul că interzicea studiile dialectice oricărei persoane în vârstă de până la 50 de ani — în *Republica* (vezi notele 19–21 la capitolul 7), pentru a nu mai vorbi despre *Legile* (vezi nota 18 la capitolul 7 și numeroase alte pasaje).*

34 Pentru problema castei preoțești, vezi *Timaios*, 24 a. Într-un pasaj care vizibil face aluzie la statul ideal sau „străvechi" din *Republica*, casta preoțească ia locul „neamului filozofilor" din *Republica*. Cf. și atacurile la adresa preoților (chiar și a celor egipteni), ghicitorilor și șamanilor, în *Omul politic*, 290 c și urm.; și nota 57–2) la capitolul 8 și nota 29 la capitolul 4.

Remarca lui Adam, citată în text cu două alineate mai jos, este din nota sa la *Republica*, 547 a 3 (citată mai sus, în textul de la nota 43 la capitolul 5).

35 Cf., de exemplu. *Republica*, 484 c, 500 e și urm.

36 *Republica*, 535 a/b. Tot ce spune Adam (cf. nota sa la 535 b 8) despre termenul redat de mine prin „impunător" vine în sprijinul părerii curente că termenul înseamnă „crunt" sau „înfricoșător". Sugestia lui Adam de a traduce termenul în cauză prin „bărbătesc" sau „viril" se înscrie în tendința generală de a atenua sensul spuselor lui Platon.

37 *Op.cit.*, 540 c; vezi și 500 c–d: „filozoful... devine și el o ființă... divină", și nota 12 la capitolul 9, unde este citat mai complet pasajul 540 c. E extrem de interesant cum transferă Platon Unul parmenidian atunci când argumentează în favoarea unei ierarhii

aristocratice. Opoziția *unu–multiplu* nu mai este păstrată, fiind înlocuită printr-un sistem de grade: Ideea unică — puținii care se apropie de ea — aceia, mai numeroși, care sunt ajutoarele lor — mulțimea, adică gloata (această împărțire are un rol fundamental în *Omul politic*). În opoziție cu acest mod de gândire, monoteismul lui Antistene păstrează opoziția eleată originară dintre Unu (Zeul) și Mulți (pe care el, probabil, îi consideră frați, dată find distanța lor egală față de Zeu). Antistene a fost influențat de Parmenide prin influența lui Zenon asupra lui Gorgias. Probabil că a mai fost și influența lui Democrit, care predica: „Pentru un om înțelept orice țară este deschisă. Pentru un suflet bun patria este întreg universul."

38 *Republica*, 500 d.

39 Citatele sunt din *Republica*, 459 b și urm.; cf. și notele 34 și urm. la capitolul 4, și mai ales 40–2) la capitolul 5. Cf. și cele trei analogii din *Omul politic*, unde cârmuitorul este comparat cu 1) păstorul, 2) medicul, 3) țesătorul ale cărui funcții sunt explicate ca fiind ale unuia ce dozează caracterele prin împerecheri iscusite (310 b și urm.).

40 *Op.cit.*, 460 a. Afirmația mea că Platon consideră foarte importantă această lege se bazează pe faptul că el o menționează în rezumatul *Republicii* din *Timaios*, 18 d/e.

41 *Op.cit.*, 460 b. Sugestia este curând „reluată", și anume în 468 c, cf. nota următoare.

42 *Op.cit.*, 468 c.

43 Pentru Povestea Numărului și a Căderii, cf. notele 13 și 52 la capitolul de față, notele 39/40 la capitolul 5 și textul respectiv.

44 *Republica*, 473 c–e. De remarcat opoziția dintre repaus (care este divin) și *rău*, adică schimbarea sub formă de destrămare sau degenerare. Privitor la termenul tradus aici prin „stăpâni", cf. mai jos finalul notei 57. El este echivalent cu „aristocrați ereditari".

Fraza pe care, din rațiuni stilistice, am pus-o între paranteze, este importantă pentru că în ea *Platon cere dispariția tuturor filozofilor „puri"* (și a politicienilor nefilozofi). Adam e de acord că ea exprimă „refuzul lui Platon de a aproba urmărirea în exclusivitate a cunoașterii"; însă sugestia sa ca sensul cuvintelor de la urmă să fie atenuat, traducându-le prin „opriți de a se preocupa *în exclusivitate* de una din ele", n-are nici un temei în textul original, izvorând doar din tendința sa de a-l idealiza pe Platon. Pe cine vrea

să înlăture Platon? Cred că acei „mulți", ale căror talente sau „firi" limitate ori incomplete el le condamnă aici, sunt identici (întrucât îi privește pe filozofi) cu acei „cei mai mulți, neisprăviți din fire", menționați în *Republica,* 495 d; și cu acei „cei mai mulți" (pretinși filozofi) care au cu necesitate „un caracter detestabil", menționați în 489 e (cf. și 490 e/491 a); cf. notele 47, 56 și 59 la capitolul de față (și nota 23 la capitolul 5). Atacul este îndreptat, deci, pe de o parte împotriva politicienilor democrați „necultivați", iar pe de alta, foarte probabil, împotriva filozofului egalitar Antistene, „bastardul fără învățătură" și pe jumătate trac; cf. mai jos nota 47.

45 Kant, *Spre pacea eternă,* Anexa 2 (*Werke,* ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 456). Subliniat de mine; am și abreviat puțin lunga frază a lui Kant.

46 Cf., de exemplu, Gomperz, *Gânditorii greci,* V, 12, 2 (ed. germană, vol. II[2], 382). (Pentru o critică a acestei interpretări, cf. mai jos nota 50.)

47 Trebuie admis că atitudinea lui Platon față de Antistene ridică o problemă foarte speculativă, legat — firește — de faptul că despre Antistene se știe foarte puțin din surse de primă mână. Chiar și vechea tradiție stoică după care școala sau mișcarea cinică debutează cu Antistene este în prezent pusă frecvent la îndoială (cf., spre exemplu, G. C. Field, *Plato,* 1930, sau D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937) deși, poate, fără temeiuri cu totul satisfăcătoare (cf. recenzia lui Fritz la cea de-a doua din cărțile menționate, în *Mind,* vol. 47, p. 390). Având în vedere ceea ce știm, mai ales de la Aristotel, despre Antistene, mi se pare foarte probabil că în scrierile lui Platon sunt multe aluzii la el; chiar și faptul ca atare că, în afară de Platon, Antistene a fost singurul membru al cercului intim al lui Socrate care a predat filozofia la Atena, ar fi fost o justificare suficientă pentru a căuta asemenea aluzii în scrierile lui Platon. Mi se pare destul de probabil că o serie de atacuri din opera lui Platon, semnalate pentru prima dată de Duemmler (îndeosebi *Rep.*, 495 d/e, menționat mai jos în nota 56 la capitolul de față; *Rep.*, 535 e și urm., *Sof.*, 251 b–e) reprezintă astfel de aluzii. Există o anumită asemănare (cel puțin așa mi se pare) între aceste pasaje și atacurile disprețuitoare ale lui Aristotel împotriva lui Antistene. Aristotel, care menționează numele lui Antistene, vorbește despre el ca despre un ins sărac cu duhul și despre „oameni fără educație cum sunt adepții lui Antistene" (cf. nota

54 la capitolul 11). Platon, în pasajele menționate, vorbește într-un mod similar, dar mai aspru. Primul pasaj la care mă gândesc este din *Sofistul,* 251 b și urm., care, în fapt, corespunde foarte îndeaproape primului pasaj din Aristotel. Privitor la cele două pasaje din *Republica,* trebuie să ne amintim că, potrivit tradiției, Antistene a fost un „bastard“ (mama lui fiind originară din barbara Tracie) și că el a profesat la gimnaziul atenian rezervat „bastarzilor“. Or, în *Republica,* 535 e și urm. (cf. finalul notei 52 la capitolul de față) găsim un atac care este atât de specific, încât e clar că vizează o persoană determinată. Platon vorbește de oameni care nu se îndeletnicesc cu filozofia „așa cum se cuvine“ și spune că „n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu ea bastarzi“. El vorbește de oameni „șovăitori“ (sau „neechilibrați“) în iubirea pentru trudă și pentru relaxare; introducând apoi accente mai pasionale, el face aluzie la cineva cu suflet „schilod“ care, deși iubește adevărul (așa cum e firesc la un socratic), nu ajunge la el, fiind „mânjit de neștiință“ (probabil fiindcă nu acceptă teoria Formelor); și avertizează cetatea să nu se încreadă în asemenea „bastarzi“ șchiopi. Mi se pare probabil că ținta acestui atac, fără îndoială personal, este Antistene; recunoașterea că dușmanul vizat iubește adevărul îmi pare un argument deosebit de puternic, ținând cont de faptul că apare în contextul unui atac de o extremă virulență. Dar dacă acest pasaj se referă la Antistene, atunci e foarte probabil că tot la el se referă și un pasaj în multe privințe asemănător, și anume *Republica,* 495 d/e, unde Platon atribuie din nou celui atacat un suflet și un trup diforme sau schiloade. În acest pasaj el ține să arate că obiectul disprețului său, deși aspiră la filozofie, este atât de ticălos încât nu se rușinează nici măcar de faptul că pleacă de la practicarea unei „îndeletniciri ordinare“ („banausice“; cf. nota 4 la capitolul 11), a muncii manuale. Or, despre Antistene știm că recomanda munca manuală, pe care o prețuia foarte mult (pentru atitudinea lui Socrate, cf. Xenofon, *Mem.,* II, 7, 10) și că viața îi era conformă cu doctrina; încă un argument puternic că „omul cu suflet schilod“ este Antistene.

Același pasaj, *Republica,* 495 d, cuprinde și o remarcă despre „cei mai mulți, neisprăviți la fire“ care totuși aspiră la filozofie. Remarca pare să vizeze același grup („antistenienii“ lui Aristotel) al „numeroaselor firi“, cărora în *Republica,* 473 c–e (pasaj discutat în nota 44 la capitolul de față) se cere să li se bareze accesul la

filozofie. Cf. și *Republica*, 489 e, fragment menționat în notele 59 și 56 la capitolul de față.

48 Știm (din Cicero, *De Natura Deorum*, și Philodemos, *De Pietate*) că Antistene a fost monoteist; iar forma în care a exprimat monoteismul său („potrivit naturii", adică adevărului, există un singur Zeu, deși „potrivit convenției" există mai mulți) arată că avea în vedere opoziția *natură–convenție*, care, în spiritul unui fost membru al școlii lui Gorgias și contemporan al lui Alcidamas și Lycophron (cf. nota 13 la capitolul 5), nu putea să nu aibă legătură cu *egalitarismul*.

Acest singur fapt nu dovedește, desigur, că semibarbarul Antistene credea în frăția dintre greci și barbari. Mie, totuși, o asemenea concluzie mi se pare foarte plauzibilă.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; cf. nota 13–2) la capitolul 5) a încercat — și consider că a reușit — să arate că ideea unității omenirii poate fi urmărită în trecut cel puțin până la Alexandru cel Mare. Eu cred că printr-un raționament foarte asemănător ea poate fi regăsită chiar în timpuri mai vechi — la Diogene, Antistene și chiar la Socrate și „Marea Generație" a epocii lui Pericle (cf. nota 27 la capitolul 10 și textul respectiv). Lucrul pare destul de plauzibil chiar și fără a invoca dovezi mai detaliate; căci este de așteptat ca o idee cosmopolită să apară drept corolar al unor tendințe imperialiste cum au fost cele din epoca lui Pericle (cf. *Rep.*, 494 c/d, pasaj menționat în nota 50–5) la capitolul de față, și *Alcibiade I*, 105 b și urm.; vezi și textul de la notele 9–22, 36 și 47 la capitolul 10). Cu atât mai plauzibil, dacă există și alte tendințe egalitariste. Nu vreau să minimalizez însemnătatea acțiunilor lui Alexandru, dar ideile sale mi se par, într-un fel, o renaștere a unora din cele mai valoroase idei ale imperialismului atenian din secolul al cincilea.

Trecând acum la detalii, aș spune mai întâi că există dovezi puternice că cel puțin pe vremea lui Platon (și a lui Aristotel) se vedea clar că problema egalitarismului privește două distincții întru totul analoage — cea dintre *greci și barbari*, pe de o parte, și cea dintre *stăpâni (sau oameni liberi) și sclavi*, pe de alta; cf., legat de aceasta, nota 13 la capitolul 5. Avem însă dovezi foarte puternice că mișcarea împotriva sclaviei din Atena secolului al cincilea nu era restrânsă la câțiva intelectualiști ca Euripide, Alcidamas, Lycophron, Antiphon, Hippias etc., ci a înregistrat și însemnate

succese practice. Dovezile ni le oferă relatările unanime ale dușmanilor democrației ateniene (îndeosebi „Bătrânul oligarh“, Platon, Aristotel; cf. notele 17, 18 și 29 la capitolul 4, și 36 la capitolul 10).

Dacă privim în această lumină dovezile disponibile — sărăcăcioase, după cum se știe — cu privire la existența *cosmopolitismului,* ele ne apar, cred, destul de puternice, cu *condiția de a include printre ele și atacurile dușmanilor acestei mișcări.* Cu alte cuvinte, trebuie să valorificăm din plin, ca dovezi, atacurile Bătrânului oligarh, ale lui Platon și Aristotel împotriva mișcării umanitare, dacă vrem să ne dăm seama de adevărata însemnătate a acesteia. Astfel, Bătrânul oligarh (2, 7) atacă Atena pentru modul ei de viață eclectic, cosmopolit. Deosebit de valoroase, deși nu și frecvente, sunt atacurile lui Platon împotriva tendințelor cosmopolite și a altora similare. (Am în vedere pasaje ca *Rep.*, 562 e/563 a — „metecul devine egal cu cetățeanul și cetățeanul cu metecul și la fel (se întâmplă) și cu străinii“ — pasaj ce trebuie pus în legătură cu descrierea ironică din *Menexenos,* 245 c–d, în care Platon elogiază sarcastic Atena pentru ura ei consecventă față de barbari; *Rep.*, 494 c/d; firește că pasajul *Rep.*, 469 b – 471 c trebuie privit și el în acest context. Vezi și finalul notei 19 la capitolul 6.) Deși admir foarte mult analiza lui Tarn, nu cred că el izbutește să releve întreaga semnificație a diferitelor manifestări ale acestei mișcări din secolul al cincilea, de exemplu a lui Antiphon (cf. p. 149, nota 6, a studiului său), Euripide, Hippias, sau a lui Democrit (cf. nota 29 la capitolul 10), Diogene (p. 150, nota 12) și Antistene. Nu cred, bunăoară, că Antiphon vrea să releve doar înrudirea biologică dintre oameni, fiindcă el a fost, fără îndoială, un reformator social; iar „prin fire“ însemna pentru el „potrivit adevărului“. De aceea mi se pare practic cert că el ataca distincția dintre greci și barbari ca fiind fictivă. Fragmentul din Euripide care spune că un om nobil poate să colinde prin lume așa cum un vultur cutreieră văzduhul, este comentat de Tarn prin observația că „el știa că vulturul are un sălaș permanent undeva pe o stâncă“; această observație nu redă întru totul fidel sensul fragmentului în cauză; căci pentru ca un om să fie cosmopolit nu trebuie neapărat să renunțe la patria lui permanentă. Având în vedere toate acestea, nu văd de ce trebuie să atribuim doar o intenție „negativă“ cuvintelor lui Diogene, atunci când acesta, întrebat fiind „de unde ești ?“ a răspuns că era un cosmopolit, cetățean al întregii lumi; mai cu seamă când

ne gândim că un răspuns similar („Sunt un om al lumii") se spune că ar fi dat Socrate, iar un altul Democrit („Înțeleptul aparține tuturor țărilor, pentru că patria unui suflet mare este întreaga lume"; cf. Diels[5], fr. 247; autenticitatea lui este pusă la îndoială de Tarn și Diels.)

Monoteismul lui Antistene trebuie privit și el prin prisma acestor dovezi. Fără îndoială că acest monoteism n-a fost de tip iudaic, adică tribal și exclusivist. (Dacă e cumva adevărată informația din *Diog. Laert.*, VI, 13, că Antistene își ținea lecțiile în Kynosarges, gimnaziul pentru „bastarzi", atunci trebuie că el punea în mod deliberat accentul pe ascendența sa mixtă și barbară.) Tarn are, de bună seamă, dreptate când arată (p. 145) că monoteismul lui Alexandru stătea în legătură cu ideea sa de unitate a omenirii. Același lucru trebuie spus însă și despre ideile Cinicilor, care au fost influențate, cred eu (vezi nota precedentă), de Antistene, iar prin intermediul lui, de Socrate. (Cf. îndeosebi dovezile din Cicero, *Tuscul.*, V., 37 și Epictet, 1, 9, 1, cu *D.L.*, VI, 2, 63–71; de asemenea, *Gorgias*, 492 e, cu *D.L.*, VI, 105. Vezi și Epictet, III, 22 și 24.)

Dacă ținem cont de toate acestea, nu pare foarte improbabil ca Alexandru (care, după cum dă de înțeles Tarn, nu fusese deosebit de impresionat de preceptorul său Aristotel) să fi fost într-adevăr înrâurit, după cum ne spune tradiția, de ideile lui Diogene; și ca ideile care au avut înrâurire asupra lui să fi fost în spiritul tradiției egalitare.

49 Cf. *Republica*, 496 b – 471 c, îndeosebi 470 b–d și 469 b/c. Aici avem, într-adevăr (cf. nota următoare) un semn de introducere a unei noi totalități etice, mai cuprinzătoare decât cetatea; și anume, unitatea superiorității elene. După cum era de așteptat (vezi nota următoare, 1) b), Platon detaliază întru câtva această idee. *(Cornford rezumă corect acest pasaj spunând că Platon „nu exprimă simpatii umanitare ce ar depăși hotarele Eladei"; cf. *The Republic of Plato*, 1941, p. 165.)*

50 În această notă prezentăm argumente în plus interesând interpretarea pasajului *Rep.*, 473 e, și *problema umanitarismului lui Platon*. Țin să exprim aici mulțumiri colegului meu, prof. H. D. Broadhead, ale cărui critici m-au ajutat mult să-mi întregesc și să-mi limpezesc raționamentul.

1) Una din preocupările standard ale lui Platon (cf. remarcile metodologice, *Rep.*, 368 e, 445 c, 577 c, și nota 32 la capitolul 5) o

constituie opoziția și comparația dintre individ și totalitatea reprezentată de cetate. Introducerea unei noi totalități, și mai cuprinzătoare decât cetatea, și anume a omenirii, ar însemna pentru un holist un pas de cea mai mare însemnătate; un atare pas s-ar cere a) pregătit și b) elaborat. a) În locul unei asemenea pregătiri, ni se oferă pasajul menționat mai înainte privind opoziția dintre greci și barbari (*Rep.*, 469 b – 471 c). b) În loc de elaborare, constatăm retragerea expresiei ambigue „neam omenesc". Mai întâi, în directa prelungire a pasajului-cheie de care vorbim, referitor la regele-filozof (*Republica*, 473 d/e) apare o parafrază a controversabilei expresii, sub formă de rezumat sau recapitulare a întregului discurs; iar în această parafrază, opoziția-standard a lui Platon dintre *cetate* și *individ* înlocuiește pe cea dintre *cetate* și *neamul omenesc.* Iată cum sună parafraza: „Nici o altă constituție n-ar putea să creeze o stare de fericire, nici la nivel *particular*, nici la cel al cetății."[a] În al doilea rând, ajungem la un rezultat similar dacă analizăm cele șase repetiții sau variații (487 e, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a–b, discutate mai jos în nota 52, și rezumatul 540 d/e cu gândul întârziat 541 b) ale pasajului-cheie de care ne ocupăm. (*Rep.* 473 d/e.) În două din ele (487 e, 500 e) este menționată numai cetatea; în toate celelalte, opoziția-standard platoniciană *cetate–individ* înlocuiește din nou opoziția *cetate–neam omenesc.* Nicăieri nu mai vedem aici vreo aluzie la ideea pretins platoniciană că numai sofocrația ar putea să salveze, nu numai *cetățile* aflate în suferință, ci și întreaga *omenire* suferindă. Având în vedere toate acestea, pare clar că în *toate* aceste locuri doar opoziția sa standard mai dăinuia în mintea lui Platon (dar fără dorința de a o reliefa în acest context), probabil în sensul că numai sofocrația poate realiza stabilitatea și fericirea — repausul divin — oricărui *stat,* ca și ale tuturor *cetățenilor săi individuali și a progeniturii lor* (altminteri fiind inevitabilă extinderea răului, degenerarea).

2) Termenul „omenesc" („anthrōpinos") este folosit de Platon, de regulă, fie în opoziție cu „divin" (și, deci, uneori într-un sens ușor peiorativ, mai ales când se urmărește sublinierea limitelor cunoașterii sau ale artei omenești, cf. *Timaios,* 29 c/d; 77 a,

---

[a] În versiunea românească a *Republicii,* această frază din textul lui Platon sună așa: „Nici o altă cetate nu ar putea fi fericită, nici la nivel *particular*, nici la cel public." *(N. t.)*

sau *Sofistul,* 266 c, 268 d, sau *Legile,* 691 e și urm., 854 a), fie în sens *zoologic,* în opoziție sau cu referire la animale, la vultur, de exemplu. Nicăieri, cu excepția dialogurilor socratice timpurii (pentru o altă excepție, vezi mai jos punctul 6) din nota de față), nu găsesc folosit acest termen (sau termenul „om") într-un sens umanitar, adică pentru a indica ceva ce transcende deosebirile de națiune, rasă sau clasă. Până și o utilizare „mentală" a termenului „omenesc" este rară. (Mă gândesc la o utilizare cum este cea din *Legile,* 737 b: „o nebunie omenește imposibilă".) În fond, vederile naționaliste extremiste ale lui Fichte și Spengler, citate în capitolul 12, textul de la nota 79, sunt o expresie pregnantă a uzajului platonician al termenului „omenesc", cu statut de categorie zoologică, și nu morală. Putem indica mai multe pasaje din Platon ce vădesc acest uzaj sau uzaje asemănătoare: *Republica,* 365 d; 486 a; 459 b/c; 514 b; 522 c; 606 e și urm. (unde Homer, în calitate de îndrumător în treburile omenești, este opus autorului de imnuri către zei); 620 b. *Phaidon,* 82 b. *Cratylos,* 392 b. *Parmenide,* 134 e. *Theaitetos,* 107 b. *Criton,* 46 e. *Protagoras,* 344 c. *Omul politic,* 274 d (păstorul turmei omenești care este zeu, nu om). *Legile,* 673 d; 688 d; 737 b (890 b oferă, pesemne, un alt exemplu de folosire peiorativă — „oamenii" fiind aici aproape echivalent cu „cei mulți").

3) Este, firește, adevărat că Platon admite o *Formă sau Idee de Om*; ar fi însă o greșeală să credem că ea reprezintă ceea ce e comun tuturor oamenilor, ea reprezintă, de fapt, un ideal aristocratic de super-grec mândru; și pe ea se întemeiază nu credința în frăția oamenilor, ci credința într-o ierarhie a „firilor", aristocratice sau sclave, în funcție de asemănarea lor mai mică sau mai mare cu originalul, cu străvechiul primogenitor al neamului omenesc. (Grecii seamănă cu el mai mult decât orice alt neam.) Astfel, „de inteligență au parte zeii și doar foarte puțini oameni". (*Tim.*, 51 e; cf. Aristotel, în textul de la nota 3, capitolul 11).

4) „Cetatea din ceruri" (*Rep.*, 592 b), după cum arată pe bună dreptate Adam, nu este grecească, cetățenii ei nu sunt greci; de aici nu urmează însă, cum crede el (nota la 470 e 30 ș.a.), că ei aparțin „umanității"; mai degrabă este vorba de niște super-greci super-exclusivi (fiind „mai presus" de cetatea greacă din 470 e și urm.) — mai departe de barbari decât oricând. (Această remarcă nu vrea să spună, prin implicație, că ideea Cetății din ceruri — ca și cele ale Le-

ului din Cer și ale altor constelații — n-ar fi putut să fie de origine orientală.)

5) În sfârșit, am putea menționa că pasajul 499 c/d nu anulează distincția dintre greci și barbari, întocmai cum nu o anulează pe aceea dintre trecut, prezent și viitor. Platon încearcă aici să dea o expresie frapantă unei ample generalizări privitoare la timp și spațiu; el nu vrea să spună mai mult decât: „Dacă în indiferent ce moment sau indiferent ce loc" (iar noi nu am putea adăuga: chiar și într-unul atât de improbabil, cum este un ținut locuit de barbari) „s-ar înlâmpla un asemenea lucru, atunci ..." Remarca din *Republica,* 494 c/d exprimă un sentiment similar, deși mai puternic, că avem de-a face cu ceva ce frizează o absurditate nelegiuită, sentiment stârnit aici de speranțele lui Alcibiade de creare a unui imperiu universal cuprinzând greci și străini. (Sunt de acord cu punctele de vedere exprimate de Field în *Plato and His Contemporaries,* 130, nota 1, și de Tarn; cf. nota 13–2) la capitolul 5.)

În rezumat. Nu găsesc nicăieri la Platon decât ostilitate față de ideea umanitară a unității omenirii dincolo de deosebirile dintre rase și clase și cred că cei care cred că găsesc altceva îl idealizează pe Platon (cf. nota 3 la capitolul 6 și textul respectiv) și nu sesizează legătura dintre exclusivismul său aristocratic și antiumanitar și teoria Ideilor. Vezi și notele 51, 52 și 57 la capitolul de față.

*6) Există, după cunoștința mea, o singură excepție reală, un singur pasaj ce contrastează flagrant cu toate acestea. Într-un fragment (*Theaitetos,* 174 e și urm.) menit să ilustreze spiritul larg și viziunea universalistă ale filozofului, citim: „moși și strămoși există pentru fiecare în mulțimi fără de număr, în care bogați și cerșetori, regi și sclavi, barbari și eleni există cu miile în spița oricui." Nu știu cum aș putea împăca acest pasaj interesant și hotărât umanitar — accentul pus în el pe paralelismul relației stăpân–sclav cu relația elen–barbar amintește de toate acele teorii cărora Platon li se opune — cu restul vederilor lui Platon. Probabil că e vorba de un pasaj socratic, cum sunt atâtea în *Gorgias*; iar *Theaitetos* este, probabil (contrar opiniei curente), mai timpuriu decât *Republica.**

51 Aluzia este, cred, la două locuri din Povestea Numărului, unde Platon (vorbind de „neamul vostru") se referă la neamul omenesc (546 a/b; cf. nota 39 la capitolul 5 și textul de acolo; 546 d/e și urm.; cf. notele 39 și 40 la capitolul 5 și pasajul următor). Cf. și argumentele din nota 52 la capitolul de față, privind o „punte"

ce leagă cele două pasaje, și anume, pasajul-cheie privitor la regele-filozof, și Povestea Numărului.

52 *Republica,* 546 d/e, și urm. Pasajul reprodus aici face parte din Povestea Numărului și Căderii omului, 546 a – 547 a, citată în textul de la notele 39/40 la capitolul 5; vezi și notele 13 și 43 la capitolul de față. Susținerea mea (cf. textul de la nota precedentă) că remarca din pasajul-cheie privitor la regele-filozof, *Republica,* 473 e (cf. notele 44 și 50 la capitolul de față) anunță Povestea Numărului, este întărită de observația că între cele două pasaje există ca un fel de punte. Povestea Numărului este neîndoielnic anunțată de *Republica,* 536 a/b, pasaj ce, pe de altă parte, poate fi caracterizat drept conversul (și deci o variantă) a celui despre regele-filozof; pentru că în el se spune că dacă vor fi aleși cârmuitori niște oameni răi, se vor întâmpla negreșit lucruri dintre cele mai rele, și chiar se încheie într-un fel ce amintește de marele val: „dacă vom duce spre atare sarcini altfel de caractere ... vom abate asupra filozofiei alt torent de râsete". Acest clar ecou constituie, cred, un indiciu că Platon a fost conștient de caracterul pasajului (ce se desfășoară, ca să spunem așa, de la sfârșitul lui 473 c–e înapoi spre începutul lui), care arată ce se va întâmpla negreșit dacă se ignoră sfatul dat în pasajul despre regele-filozof. Despre acest pasaj „convers" (536 a/b) se poate spune că reprezintă o punte între „pasajul-cheie" (473 e) și „pasajul cu Numărul" (546 a și urm.) pentru că el cuprinde referiri neîndoielnice la rasism, anticipând pasajul (546 d și urm.) referitor la aceeași temă căruia i-am atașat nota de față. (Lucrul ar putea fi interpretat drept încă o dovadă că, scriind pasajul despre regele-filozof, Platon se gândea la rasism și făcea aluzie la el.) Citez acum începutul pasajului „convers" (536 a/b): „Bastardul și copilul legitim ... trebuie bine deosebiți. Căci dacă nu s-ar ști să se privească aceste aspecte — particular ori cetate fiind privitorul — atunci, fără să se bage de seamă, ar fi folosiți oameni schilozi și bastarzi la orișice treabă la care ar trebui folosiți fie prietenii, fie, în alt caz, cârmuitorii." (Cf. și nota 47 la capitolul de față.)

În chip de explicație parțială a preocupării lui Platon pentru chestiuni privind degenerarea rasială și eugenia, vezi textul de la notele 6, 7 și 63 la capitolul 10, în legătură cu nota 39–3) și 40–2) la capitolul 5.

*Pentru pasajul referitor la Codros martirul, citat în alineatul următor al textului, vezi *Banchetul,* 208 d, reprodus mai complet în nota 4 la capitolul 3. R. Eisler *(Caucasica,* 5, 1928, p. 129, nota 237) susține despre „Codros" că este un cuvânt preelen care însemna „rege". Aceasta ar mai adăuga ceva vigoare datinii conform căreia nobilimea ateniană era autohtonă. (Vezi nota 11–2) la capitolul de față.)*

53 A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914), pp. 122 și urm. Sunt de acord cu conținutul acestui interesant pasaj atât cât este reprodus în text. Am omis însă cuvântul „patriot" de dinainte de „atenian", pentru că nu sunt cu totul de acord cu această caracterizare a lui Platon în sensul în care e folosită de Taylor. Privitor la „patriotismul" lui Platon, cf. textul la notele 14–18 la capitolul 4. Privitor la termenul „patriotism" și la „statul patern", cf. notele 23–26 și 45 la capitolul 10.

54 *Republica,* 494 b: „Dar nu va fi un astfel de om, încă din copilărie, primul dintre toți ... ?"

55 *Op.cit.,* 496 c: „Cazul meu nu e de pomenit — anume, semnul daimonic."

56 Cf. ceea ce spune Adam în ediția îngrijită de el a *Republicii,* notele la 495 d 23 și 495 e 31, și nota mea 47 la capitolul de față. (Vezi și nota 59 la capitolul de față.)

57 *Republica,* 496 c–d; cf. *Scrisoarea a șaptea,* 325 d. (Nu cred că Barker, *Greek Political Theory*, I, 107, nr. 2 are o bună intuiție atunci când spune despre pasajul citat că „e posibil... ca Platon să se gândească la cinici". În mod cert pasajul nu se referă la Antistene; iar Diogene, la care trebuie că s-a gândit Barker, e greu de presupus că era celebru pe vremea când a fost scris acest pasaj, nemaivorbind de faptul că Platon nu s-ar fi referit la el în acest fel.)

1) Ceva mai înainte în cadrul aceluiași pasaj din *Republica* există o altă remarcă ce ar putea să fie o referire la Platon însuși. Vorbind despre micul grup al celor vrednici și despre cei ce îl compun, el menționează „un caracter nobil și bine educat, păstrat cumva datorită exilului" (adică ferit de soarta lui Alcibiade, care a devenit victimă a lingușirii și a părăsit filozofia socratică). Adam opinează (nota 496 b 9) că în cazul lui Platon nu prea se poate vorbi de exil"; dar refugierea la Megara a discipolilor lui Socrate după moartea maestrului lor e foarte posibil să fi rămas în mintea lui Platon ca unul din punctele de răspântie ale vieții sale. Nu-i de

crezut că pasajul se referă la Dion, care în momentul când a fost exilat avea vreo 40 de ani, deci cu mult peste vârsta critică a tinereții; și nici nu exista (ca în cazul lui Platon) un paralelism cu companionul socratic Alcibiade (nemaipunând la socoteală faptul că Platon s-a opus exilării lui Dion și a încercat să obțină anularea ei). Dacă admitem că pasajul se referă la Platon, va trebui să admitem același lucru despre 502 a: „Oare se va îndoi cineva că nașterea unor copii de regi sau de cârmuitori cu fire filozofică ar putea să nu aibă loc?"; căci în continuare acest pasaj seamănă atât de mult cu cel anterior, încât par să se refere ambele la același „caracter nobil și bine educat". Această interpretare a lui 502 a este prin ea însăși plauzibilă, căci trebuie să ne amintim că Platon își etala în toate prilejurile mândria pentru familia din care provenea, un exemplu fiind elogiul tatălui și fraților săi, pe care-i numește „divini". (*Rep.*, 368 a; nu pot fi de acord cu Adam, care socotește ironică această remarcă; cf. și remarca lui Platon la pretinsul său strămoș Codros în *Banchetul*, 208 d, împreună cu pretinsa sa descendență din regii tribali ai Aticii.) Dacă se adoptă această interpretare, atunci referirea din 499 b–c la „cei ce stăpânesc sau fiii lor", care lui Platon i se potrivește perfect (el nu era doar un codrid, ci și un descendent al cârmuitorului Dropides), ar trebui privită și ea în aceeași lumină, ca o pregătire pentru 502 a. S-ar înlătura în acest caz și o altă nedumerire. Mă gândesc la 499 b și 502 a. Este greu, dacă nu imposibil, de interpretat aceste pasaje drept încercări de lingușire a lui Dionysos cel Tânăr, căci o asemenea interpretare nu s-ar prea împăca cu violența atacurilor lui Platon (572–580) împotriva lui Dionysos cel Bătrân și cu motivele lor, după cum se știe personale (576 a). Este important să se observe că în toate cele trei pasaje (473 d, 499 b, 502 a) Platon vorbește despre regalități ereditare (pe care le contrapune atât de apăsat tiraniilor) și despre „dinastii"; știm însă din Aristotel, *Politica*, 1292 b 2 (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 56) și 1293 a 11 că „dinastiile" sunt familii oligarhice ereditare, deci nu atât familii ale unor tirani ca Dionysos, ci mai degrabă ceea ce în prezent numim familii *aristocratice*, cum a fost cea a lui Platon însuși. Informația din Aristotel este întărită de Tucidide, IV, 78 și Xenofon, *Hellenica*, V, 4, 46. (Aceste argumente sunt îndreptate împotriva celei de-a doua note a lui Adam la 499 b 13.) Vezi și nota 4 la capitolul 3.

*2) Un alt pasaj important ce cuprinde o autoreferire edificatoare se găsește în *Omul politic.* Aici se admite (258 b, 292 c) drept caracteristică esențială a omului politic regal *cunoașterea* sau *știința;* iar rezultatul e încă o pledoarie pentru sofocrație: singura formă de guvernare adevărată este cea „în care să se găsească conducătorii într-adevăr cunoscători ai artei politice“ (293 c). Și Platon caută să convingă că „acela care posedă știința regală, *fie că ar domni sau nu,* conform raționamentului anterior trebuie să fie considerat de rang « regal »“ (292 e/293 a). Platon avea, neîndoielnic, pretenția de a stăpâni „știința regală“; ceea ce înseamnă că din acest pasaj rezultă fără echivoc că se vedea pe sine demn de „a fi considerat de rang regal“. Acest pasaj edificator nu trebuie pierdut din vedere în nici o încercare de interpretare a *Republicii.* (Știința regală este, firește, și cea a pedagogului și crescătorului romantic al unei clase stăpânitoare care trebuie să furnizeze țesătura menită să acopere și să țină adunate celelalte clase — sclavii, muncitorii manuali, funcționarii etc., despre care este vorba în 289 c și urm. Sarcina științei regale este, astfel, de a „întrețese“ (combina, doza) „caracterele omului cumpătat și curajos, atunci când prin arta regală au fost aduși laolaltă, pentru a trăi la un loc în bună înțelegere și prietenie“. (Vezi și notele 40–2) la capitolul 5; 29 la capitolul 4; și 34 la capitolul de față.)*

58 Într-un pasaj celebru din *Phaidon* (89 d) Socrate pune în gardă împotriva mizantropiei sau urii față de oameni (cu care compară misologia sau neîncrederea în argumentarea rațională). Vezi și notele 28 și 56 la capitolul 10, și nota 9 la capitolul 7.

Următorul citat din alineatul de față este din *Republica,* 489 b/c. Legătura cu pasajele anterioare este mai evidentă dacă luăm în considerare împreună 488 și 489, și mai ales atacul din 489 e împotriva „multor“ filozofi care au ca necesitate un caracter detestabil, adică împotriva acelorași „mulți, neisprăviți la fire“ cărora se cere să le fie interzis accesul la filozofie, cum am văzut în notele 44 și 47 la capitolul de față.

Un indiciu că Platon a nutrit într-o vreme visul de a deveni rege-filozof și salvator al Atenei se poate găsi, cred, în *Legile,* 704 a – 707 c, unde Platon încearcă să semnaleze pericolele morale pe care le reprezintă marea, navigația maritimă, comerțul și imperialismul. (Cf. Aristotel, *Politica,* 1326 b – 1327 a și notele mele 9–22 și 36 la capitolul 10, ca și textul respectiv.)

Vezi îndeosebi *Legile,* 704 d. „Dacă cetatea ar fi construită pe coastă și ar dispune de adăposturi naturale pentru corăbii ... atunci i-ar trebui cu adevărat un salvator puternic, un legiuitor supra-uman, ca s-o ferească de schimbare și degenerare." Cuvintele acestea nu sună oare de parcă Platon ar fi vrut să arate că eșecul său la Atena s-a datorat greutăților supraomenești create de geografia locului? (Dar în ciuda tuturor dezamăgirilor — cf. nota 25 la capitolul 7 — Platon totuși crede în metoda câștigării încrederii unui tiran; cf. *Legile,* 710 c/d, citat în textul de la nota 24 la capitolul 4.)

59 Există un pasaj (care începe cu *Republica,* 498 d/e; cf. nota 12 la capitolul 9) în care Platon își exprimă chiar speranța că „mulțimea" ar putea să-și schimbe părerea și să accepte drept cârmuitori pe filozofi, după ce va fi învățat (pesemne, din *Republica*?) să deosebească pe filozoful adevărat de pseudofilozof.

Legat de ultimele două rânduri ale alineatului din text, cf. *Republica,* 473 e – 474 a și 517 a/b.

60 S-a întâmplat ca astfel de visuri să fie și deschis mărturisite. Iată ce scrie F. Nietzsche în *Voința de putere* (ed. 1911, Cartea IV, afor. 958; referirea e la *Theages,* 125 e/126 a): „Platon scria în *Theages:* « Fiecare dintre noi ar vrea să fie stăpân peste toți oamenii, dacă acest lucru ar fi cu putință — iar cel mai mult i-ar plăcea să fie însuși Zeul stăpânitor ». Acesta e spiritul ce trebuie să revină printre noi." Nu-i nevoie să comentez aici vederile politice ale lui Nietzsche; există însă alți filozofi, platoniști, care au dat de înțeles că dacă printr-o întâmplare fericită vreun platonist ar ajunge la putere într-un stat modern, el ar promova Idealul platonician și ar aduce lucrurile cel puțin mai aproape de perfecțiune decât erau înainte. „Niște oameni născuți într-o oligarhie sau într-o democrație ...", citim într-un studiu (bănuiesc că se face aluzie la Anglia din 1939), „cu idealuri ale filozofilor platonicieni și care, printr-un fericit concurs de împrejurări, s-ar pomeni deținători ai puterii politice supreme, ar încerca de bună seamă să transpună în realitate Statul platonician, și chiar dacă n-ar reuși întru totul, măcar ar lăsa comunitatea într-o stare mai apropiată de model decât cea în care au găsit-o." (Citat din A. E. Taylor, „The Decline and Fall of the State in Republic, VIII", *Mind,* N. S., 48, 1939, p. 31.) Discuția din capitolul următor va fi orientată parțial împotriva unor asemenea visuri romantice.

*O pătrunzătoare analiză a apetitului platonician de putere se găsește în sclipitorul articol al lui H. Kelsen, *Platonic Love* (*The American Imago*, vol. III, 1942, p. 1 și urm.).*

61 *Op.cit.*, 520 a – 521 c, citatul e din 520 d.

62 Cf. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

Note la capitolul 9

1 Caracterizarea dată de mine ingineriei sociale utopice pare să coincidă cu genul de inginerie socială preconizat de M. Eastman în *Marxism: Is it Science?*; vezi îndeosebi pp. 22 și urm. Am impresia că vederile lui Eastman reprezintă o pendulare de la istoricism la ingineria utopică. Dar poate că eu greșesc și ceea ce Eastman are realmente în vedere se situează mai mult pe direcția a ceea ce eu numesc inginerie graduală. Concepția lui Roscoe Pound despre „ingineria socială" este evident „graduală"; cf. nota 9 la capitolul 3. Vezi și nota 18–3) la capitolul 5.

2 Cred că, din punct de vedere etic, nu există o simetrie între suferință și fericire sau între durere și plăcere. Atât principiul utilitarist al fericirii maxime, cât și principiul kantian „Lucrează pentru fericirea altora ..." mi se par (cel puțin în formulările lor) fundamental greșite sub acest aspect, care însă nu se pretează la decizie rațională. (Pentru aspectul irațional al convingerilor etice, vezi nota 11 la capitolul de față, iar pentru aspectul lor rațional, secțiunile II și mai ales III ale capitolului 24.) După opinia mea (cf. nota 6–2) la capitolul 5), suferința umană face un apel moral direct, și anume apelul de a veni în ajutor, în timp ce nu există un apel similar de a spori fericirea unui om care deja o duce bine. (O altă obiecție la formula utilitară a maximizării plăcerii ar fi că ea presupune, în principiu, o scară continuă plăcere–durere care permite ca gradele durerii să fie tratate ca grade negative ale plăcerii. Or, din punct de vedere moral, durerea nu poate fi contracarată prin plăcere, în special nu durerea unui om prin plăcerea altuia. În loc de a preconiza cea mai mare fericire pentru cei mai mulți, trebuie să preconizăm, mai modest, cât mai puțină suferință pentru toți; și în plus, ca suferința inevitabilă — cum ar fi foamea în perioade de inevitabile penurii de hrană — să fie distribuită cât mai egal cu putință.) Găsesc că există un fel de analogie între această concepție etică și viziunea asupra metodologiei

științifice pe care am susținut-o în *Logica cercetării.* Câștigăm în claritate în domeniul eticii formulându-ne postulatele în mod negativ, adică cerând eliminarea suferinței, în loc de a cere promovarea fericirii. În mod similar, este salutar să formulăm obiectivul metodei științifice ca fiind eliminarea teoriilor false (din mulțimea celor avansate cu titlu ipotetic), și nu dobândirea de adevăruri certificate.

3 Un foarte bun exemplu de astfel de inginerie graduală sau poate de tehnologie graduală corespunzătoare sunt cele două articole ale lui C. G. F. Simkin despre „Reforma bugetară" din publicația australiană *Economic Record* (1941, pp. 192 și urm., respectiv 1942, pp. 16 și urm.). Sunt bucuros să mă pot referi la aceste două articole, deoarece se folosesc în mod conștient de principiile metodologice susținute de mine; ele arată astfel că aceste principii sunt utile în practica cercetării tehnologice.

Nu sugerez că ingineria graduală nu poate fi îndrăzneață sau că ar trebui să se mărginească la probleme „mărunte". Cred însă că gradul de complicație pe care îl putem aborda depinde de câtă experiență am acumulat în domeniul ingineriei graduale conștiente și sistematice.

4 Acest punct de vedere a fost subliniat recent de F. A. von Hayek în mai multe studii interesante (cf. de exemplu, cartea sa *Freedom and the Economic System,* Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939). Ceea ce eu numesc „inginerie utopică" corespunde, cred, în linii mari, cu ceea ce la Hayek s-ar numi planificare „centralizată" sau „colectivistă". În ce-l privește, Hayek recomandă ceea ce el numește „planificarea pentru libertate". Presupun că dânsul ar fi de acord că aceasta are caracter de „inginerie graduală". Obiecțiile lui Hayek la adresa planificării colectiviste ar putea fi formulate, cred, cam în felul următor. Dacă încercăm să construim o societate în conformitate cu un proiect, s-ar putea să descoperim că nu putem încorpora în acest proiect libertatea individuală; sau, dacă o încorporăm, că nu o putem realiza. Motivul e că planificarea economică centralizată elimină din viața economică una din cele mai importante funcții ale individului, aceea de alegător al produsului, de consumator liber. Cu alte cuvinte, critica lui Hayek aparține domeniului tehnologiei sociale. El semnalează o anumită imposibilitate tehnologică, anume de a întocmi planul unei societăți care să fie în același timp economicește centralizată *și* individualistă.

*Cititorii cărții lui Hayek *The Road to Serfdom* (1944) s-ar putea simți nedumeriți de această notă; pentru că atitudinea lui Hayek în această carte este atât de explicită, încât nu lasă loc pentru comentariile oarecum vagi din nota mea. Însă nota mea a fost tipărită înainte de publicarea cărții lui Hayek; și cu toate că multe din ideile principale ale acestuia au fost anticipate în scrierile sale anterioare, ele nu erau aici la fel de explicite ca în *The Road to Serfdom.* Iar multe din ideile pe care azi le asociem în mod spontan cu numele lui Hayek erau necunoscute pe vremea când eu mi-am scris nota.

În lumina a ceea ce știu acum despre poziția lui Hayek, felul cum am rezumat-o în notă nu mi se pare greșit, deși nu redă această poziție îndeajuns de pregnant Următoarele modificări ar putea eventual să suplinească ceea ce lipsește în acel rezumat.

a) Hayek n-ar folosi el însuși expresia „inginerie socială" pentru vreo activitate politică dintre cele pentru care ar fi dispus să pledeze. El obiectează la acest termen că e îndeobște asociat cu o tendință generală pe care dânsul o numește „scientism" — credința naivă că metodele științelor naturii (sau, mai bine zis, ceea ce multă lume crede a fi metodele științelor naturii) nu pot să nu producă rezultate la fel, sau aproape la fel de impresionante pe tătâm social. (Cf. cele două serii de articole ale lui Hayek, „Scientism and the Study of Society", *Economica,* IX–XI, 1942-44, și „The Counter-revolution of Science", *ibid.,* VIII, 1941.)

Dacă „scientism" înseamnă tendința de a imita mecanic, în domeniul științelor sociale, ceea ce se presupune a fi metodele științelor naturii, atunci *istoricismul poate fi caracterizat drept o formă de scientism.* Un argument scientist tipic și influent în favoarea istoricismului este, pe scurt, următorul: „Suntem în stare să prevedem eclipsele; atunci de ce n-am fi în stare să prevedem revoluțiile ?"; sau, într-o formă mai elaborată: „Obiectivul științei este predicția; deci obiectivul științelor sociale trebuie să fie acela de a face predicții sociale, adică istorice." Eu am încercat să resping ca nevalid acest mod de argumentare (cf. studiul meu *The Poverty of Historicism, Economica,* 1944–45, îndeosebi partea III, 1945, și *Prediction and Prophecy, and Their Significance for Social Theory,* Library of the X[th] International Congress of Philosophy, Amsterdam, 1948); iar, în acest sens, eu mă opun scienticismului.

Dacă însă înţelegem prin „scientism" concepţia după care metodele ştiinţelor sociale sunt, în foarte mare măsură, aceleaşi cu cele ale ştiinţelor naturii, atunci sunt nevoit să-mi mărturisesc „vina" de a fi un aderent al „scientismului"; mai mult, cred că similitudinea dintre ştiinţele sociale şi ştiinţele naturii ar putea chiar să fie folosită pentru corectarea unor idei greşite despre ştiinţele naturii, arătând că acestea sunt mult mai asemănătoare ştiinţelor sociale decât se admite îndeobşte.

Acesta e motivul pentru care am continuat să folosesc termenul „inginerie socială" al lui Roscoe Pound, în sensul pe care acesta i l-a dat, sens ce, pe cât îmi pot da seama, nu implică acel „scientism" ce, după părerea mea, trebuie respins.

Lăsând la o parte terminologia, cred şi acum că vederile lui Hayek pot fi interpretate ca fiind favorabile metodei numite de mine „inginerie graduală". Pe de altă parte, Hayek a dat o formulare mult mai clară a vederilor sale decât o arată vechiul meu rezumat. Partea din vederile sale ce corespunde cu ceea ce eu aş numi „inginerie socială" (în sensul lui Pound) este sugestia sa că într-o societate liberă există o nevoie presantă de reconstruire a ceea ce el descrie drept „cadrul ei juridic".*

5 Cf. nota 25 la capitolul 7.

6 Problema dacă un scop bun justifică sau nu nişte mijloace rele pare că se naşte din astfel de cazuri ca: este oare permis să fie minţit un om bolnav pentru a-l linişti? Să fie ţinuţi nişte oameni în ignoranţă pentru a-i face fericiţi? Să se înceapă un lung şi sângeros război în vederea statornicirii unei lumi a păcii şi frumuseţii?

În toate aceste cazuri acţiunea preconizată urmează să aducă mai întâi un rezultat mai imediat (numit „mijlocul") ce este considerat a reprezenta un rău, pentru ca astfel să poată fi obţinut un rezultat ulterior (numit „scopul"), socotit a fi un bine.

Eu cred că în toate cazurile de acest fel se pun trei genuri de întrebări:

a) În ce măsură suntem îndreptăţiţi să considerăm că mijloacele vor duce într-adevăr la atingerea scopului respectiv? Întrucât mijloacele reprezintă rezultatul mai imediat, ele vor fi în majoritatea cazurilor rezultatul mai sigur al acţiunii preconizate, pe când scopul, care e mai îndepărtat, va fi mai puţin sigur.

Întrebarea pusă aici este una factuală, şi nu una de evaluare morală. Este întrebarea dacă, în fapt, ne putem bizui pe presupusa

conexiune cauzală dintre mijloacele și scopul despre care este vorba; și s-ar putea spune că, dacă presupusa conexiune cauzală nu există, cazul nu exemplifică relația dintre mijloace și scopuri și ca atare n-ar trebui examinat în acest context.

E posibil să fie așa. Dar în practică aspectul relevat aici conține problema morală probabil cea mai importantă. Căci deși întrebarea (dacă mijloacele preconizate vor duce sau nu la scopul respectiv) este una factuală, *atitudinea noastră față de această întrebare ridică una dintre cele mai importante probleme morale* — problema dacă în asemenea cazuri trebuie sau nu să ne bizuim pe convingerea noastră că o asemenea legătură cauzală există; cu alte cuvinte, dacă ar trebui să ne bizuim, în mod dogmatic, pe teorii cauzale, sau să adoptăm față de ele o atitudine sceptică, mai ales atunci când rezultatul imediat al acțiunii noastre este considerat a fi, prin el însuși, rău.

Această problemă poate că nu este atât de importantă în primul din cele trei exemple ale noastre, dar este importantă în celelalte două. Unii oameni s-ar putea simți foarte siguri de existența conexiunilor cauzale presupuse în aceste două cazuri; dar conexiunea s-ar putea să fie una foarte îndepărtată; iar certitudinea emoțională a convingerii oamenilor respectivi s-ar putea să fie ea însăși rezultatul încercării lor de a-și înăbuși îndoielile. (Controversa va fi, cu alte cuvinte, între fanatic și raționalistul în sens socratic — omul care se străduiește să-și cunoască limitele intelectuale.) Problema va fi cu atât mai importantă, cu cât este mai mare răul „mijloacelor". Oricum ar sta lucrurile în această privință, autoeducarea în vederea adoptării unei atitudini sceptice față de teoriile noastre cauzale și a unei atitudini de modestie intelectuală constituie, fără îndoială, una din cele mai importante îndatoriri morale.

Să admitem însă că presupusa conexiune cauzală are loc, altfel spus că avem de-a face cu o situație în care se poate vorbi cu îndreptățire de mijloace și scopuri. Atunci trebuie să distingem între alte două chestiuni, b) și c).

b) Admițând că există o relație cauzală și că putem fi rezonabil de siguri de ea, problema devine în principal una de alegere a celui mai mic dintre două rele — cel al mijloacelor preconizate și cel ce ar putea surveni dacă aceste mijloace nu sunt adoptate. Cu alte cuvinte, nici cele mai bune dintre scopuri nu îndreptățesc ca atare niște mijloace reprobabile, dar încercarea de a evita anumite

rezultate poate să îndreptăţească acţiuni care prin ele însele produc rezultate reprobabile. (Cei mai mulţi nu ne îndoim că pentru a salva viaţa unui om este justificat să i se amputeze un membru.)

În legătură cu aceasta poate deveni foarte important faptul că de fapt nu suntem cu adevărat în stare să apreciem relele respective. Unii marxişti, de exemplu (cf. nota 9 la capitolul 19), cred că o revoluţie socială violentă ar produce mult mai puţină suferinţă decât pricinuiesc relele inerente sistemului numit de ei „capitalist". Dar, chiar admiţând că această revoluţie duce la o stare de lucruri mai bună — cum pot ei să evalueze suferinţa în fiecare din cele două situaţii? Aici se pune din nou o problemă factuală şi este din nou de datoria noastră să nu ne supraestimăm cunoştinţele factuale. Şi apoi, admiţând că mijloacele preconizate ar îmbunătăţi comparativ situaţia, putem fi oare siguri că alte mijloace nu ar da rezultate mai bune, cu un preţ mai scăzut?

Acelaşi exemplu ridică însă şi o altă problemă foarte importantă. Admiţând, iar, că totalul suferinţei cauzate de „capitalism" ar depăşi, dacă durează timp de mai multe generaţii, suferinţa pe care ar pricinui-o un război civil — putem oare condamna o generaţie să sufere pentru binele generaţiilor următoare? (E o mare deosebire între a te sacrifica pe tine pentru binele altora, şi a sacrifica pe alţii — sau pe tine însuţi *şi* pe alţii — pentru un asemenea scop.)

c) Cel de-al treilea aspect de neocolit este că nu trebuie să socotim că aşa-numitul „scop", ca rezultat final, este mai important decât rezultatul intermediar, „mijloacele". Această idee, sugerată de maxime cum ar fi „Totul e bine când se termină cu bine", este extrem de derutantă. Întâi de toate, aşa-numitul „sfârşit" nu este mai niciodată sfârşitul întregii poveşti. În al doilea rând, mijloacele nu vor fi, aşa-zicând, înlăturate după ce scopul a fost atins. Spre exemplu, nişte mijloace „reprobabile", cum ar fi o nouă armă puternică folosită în război pentru obţinerea victoriei, pot crea necazuri după atingerea acestui scop. Cu alte cuvinte, chiar dacă ceva poate fi corect caracterizat drept un mijloc pentru un scop, acest ceva este, foarte adesea, mult mai mult decât atât. El produce şi alte rezultate în afară de scopul respectiv; iar ceea ce trebuie să evaluăm comparativ nu sunt mijloacele (din trecut sau prezent) şi, respectiv, scopurile (viitoare), ci rezultatele totale, atât cât pot fi anticipate, ale diferitelor linii de acţiune. Aceste rezultate se întind pe o perioadă de timp ce include rezultatele intermediare;

iar „scopul“ preconizat nu va fi ultimul din seria de rezultate ce se cer analizate.

7 1) Consider că paralelismul dintre problemele instituționale ale păcii civile și cele ale păcii internaționale este de cea mai mare importanță. Orice organizație internațională care posedă instituții legislative, administrative și judiciare, *precum și un executiv înarmat pregătit să acționeze*, ar trebui să fie la fel de eficace în menținerea păcii internaționale cum sunt instituțiile analoage înăuntrul unui stat. Mi se pare însă important să nu ne așteptăm la mai mult. Am izbutit să reducem criminalitatea înăuntrul statelor la dimensiuni comparativ neimportante, dar n-am izbutit s-o eradicăm cu totul. De aceea vom avea nevoie încă multă vreme de o poliție pregătită să intervină și care uneori intervine efectiv. În mod similar, cred că trebuie să fim pregătiți pentru eventualitatea probabilă că nu vom fi în stare să eradicăm delictele internaționale. Dacă declarăm că scopul nostru e să facem războiul imposibil o dată pentru totdeauna, s-ar putea să întreprindem prea mult, cu rezultatul fatal că s-ar putea să nu dispunem de forțe gata să riposteze dacă aceste speranțe eșuează. (Faptul că Liga Națiunilor nu a fost în stare să întreprindă o acțiune împotriva agresorilor, cel puțin în cazul atacului asupra statului Manchukuo, s-a datorat în mare parte sentimentului general că Liga a fost creată nu ca să poarte vreun război, ci ca să pună capăt *tuturor* războaielor. De unde se vede că propaganda pentru prevenirea *oricărui* război se autoanulează. Noi trebuie să punem capăt anarhiei internaționale și să fim gata să facem război împotriva delictelor internaționale. (Cf. îndeosebi H. Mannheim, *War and Crime*, 1941; și A. D. Lindsay, „War to End War“, în *Background and Issues*, 1940.)

Important e însă să căutăm și punctul slab al analogiei dintre pacea civilă și pacea internațională, adică punctul în care analogia eșuează. În cazul păcii civile, menținută de stat, cetățeanul individual e cel ce trebuie ocrotit de către stat. Cetățeanul e, așa-zicând, o unitate sau atom „natural“ (deși un anumit element „convențional“ există chiar și în condițiile cetățeniei). Pe de altă parte, membrii sau unitățile sau atomii ordinii noastre internaționale vor fi statele. Un stat nu poate fi însă niciodată o unitate „naturală“ asemenea cetățeanului; *nu există hotare naturale ale unui stat.* Hotarele unui stat se schimbă și pot fi definite numai aplicând principiul unui *status quo*;

iar cum orice *status quo* se referă inevitabil la o dată arbitrar aleasă, determinarea hotarelor unui stat este pur convențională.

Încercarea de a stabili hotare „naturale“ pentru state și, în consecință, de a privi statul ca pe o unitate „naturală“, duce la *principiul statului național* și la ficțiunile romantice ale naționalismului, rasismului și tribalismului. Dar acest principiu nu este „natural“, iar ideea că există unități naturale de felul națiunilor sau al grupurilor lingvistice sau rasiale este total fantezistă. Aici, cel puțin, ar trebui să învățăm din istorie; căci începând încă din zorii istoriei, oamenii s-au tot amestecat, unificat, scindat și iar amestecat; efectele acestor procese n-au cum să fie anulate, chiar și dacă așa ceva ar fi de dorit.

Mai este un al doilea punct în care analogia dintre pacea civilă și pacea internațională încetează. Statul e dator să protejeze pe cetățenii individuali, unitățile sau atomii săi; dar și organizația internațională trebuie în ultimă instanță să protejeze pe indivizii umani, și nu unitățile sau atomii săi, adică statele sau națiunile.

Renunțarea totală la principiul statului național (principiu care-și datorează popularitatea doar faptului că apelează la instincte tribale și că reprezintă cea mai ieftină și mai sigură metodă de a face carieră pentru un politician care nu are de oferit ceva mai bun) și recunoașterea demarcației necesarmente convenționale a *tuturor* statelor, împreună cu principiul că *preocuparea finală chiar și a organizațiilor internaționale trebuie să fie indivizii și nu statele sau națiunile,* ne va ajuta să înțelegem clar, și să depășim, dificultățile ce apar acolo unde analogia noastră fundamentală încetează. (Cf. și capitolul 12, notele 51–64 și textul respectiv, ca și nota 2 la capitolul 13.)

2) Mi se pare că remarca în sensul că indivizii umani trebuie recunoscuți drept preocuparea finală nu numai a organizațiilor internaționale, ci și a oricărei politici, fie ea internațională, „națională“ sau provincială, are aplicații importante. Trebuie să ne pătrundem de ideea că *putem trata corect indivizii, chiar dacă am hotătât să sfărâmăm structura de putere a unui stat* (sau „națiune“) *agresiv* căruia acești indivizi îi aparțin. Este larg răspândită prejudecata că distrugerea și punerea sub control a puterii militare, politice și chiar economice a unui stat sau a unei „națiuni“ înseamnă suferință sau subjugare pentru cetățenii lor individuali. Dar această prejudecată, pe cât e de periculoasă, pe atât e de lipsită de temei.

E lipsită de temei cu condiția ca o organizație internațională să-i protejeze pe cetățenii statului astfel slăbit față de exploatarea slăbiciunii lor politice și militare. Singurul prejudiciu inevitabil pentru cetățeanul individual este lezarea mândriei naționale; iar dacă presupunem că el a fost cetățeanul unei țări agresoare, atunci acest prejudiciu va fi oricum inevitabil, în cazul când agresiunea a fost respinsă.

Prejudecata că nu putem distinge între tratamentul la care este supus un stat și cel la care sunt supuși cetățenii săi individuali este de asemenea foarte periculoasă, pentru că atunci când se pune problema cum trebuie procedat cu o țară agresoare înfrântă, ea creează cu necesitate două facțiuni în țările învingătoare — facțiunea celor care cer un tratament dur și a celor care cer unul îngăduitor. De regulă, ambele pierd din vedere posibilitatea de a trata dur statul și de a proceda totodată blând cu cetățenii săi.

Dacă însă această posibilitate este ignorată, e probabil să se întâmple următorul lucru. Imediat după victorie, statul agresor *și* cetățenii săi vor fi tratați relativ dur. Dar statul, eșafodajul puterii, probabil că nu va fi tratat atât de dur cât ar fi rezonabil, de teamă de a nu trata dur niște indivizi nevinovați, adică din cauză că influența facțiunii favorabile indulgenței se va face simțită într-un fel sau altul. În ciuda acestor rezerve, există probabilitatea ca indivizii să sufere mai mult decât ar fi meritat. Așa se face că după o vreme în țările victorioase se va produce, probabil, o reacție. Tendințele egalitariste și umanitariste vor întări probabil facțiunea favorabilă indulgenței, ducând în cele din urmă la curmarea atitudinii dure. O asemenea evoluție este însă probabil nu numai să dea statului agresor o șansă pentru o nouă agresiune; ci să-i furnizeze și arma indignării morale a unuia ce a fost năpăstuit, în timp ce în țările victorioase se va instala sentimentul de culpabilitate al celor ce simt că poate au făcut o nedreptate.

O asemenea evoluție extrem de indezirabilă va duce în cele din urmă cu necesitate la o nouă agresiune. Ea poate fi evitată dacă, și numai dacă, se face din capul locului o distincție clară între statul agresor (și cei răspunzători de actele lui), pe de o parte, și cetățenii săi, pe de alta. Atitudinea dură față de statul agresor, chiar și distrugerea radicală a aparatului puterii sale, nu va produce această reacție morală de sentimente umanitare în țările învingătoare dacă se combină cu o atitudine corectă față de cetățenii săi individuali.

Dar poate fi oare sfărâmată puterea politică a unui stat fără a leza de-a valma pe cetățenii săi? Pentru a arăta că da, voi construi un exemplu de politică prin care se distruge puterea politică și militară a unui stat agresor fără a viola interesele cetățenilor săi individuali.

Zona de graniță a țării agresoare, inclusiv coasta ei maritimă și sursele ei principale (nu toate) hidroenergetice, de cărbune și oțel ar putea fi detașate definitiv de acel stat, urmând a fi administrate ca teritoriu internațional pentru totdeauna. Cetățenilor statului li s-ar putea asigura accesul, pentru activitățile lor economice legitime, la porturi ca și la materiile prime, fără a le impune nici un fel de dezavantaje economice, cu condiția ca ei *să solicite* comisii internaționale care să controleze utilizarea corectă a acestor facilități. Ar fi interzisă orice utilizare de natură să contribuie la construirea unui nou potențial de război, iar dacă există bănuieli întemeiate că facilitățile și materiile prime internaționale ar putea fi astfel utilizate, atunci utilizarea lor să fie imediat sistată. Partea suspectată are atunci posibilitatea de a *solicita* și de a înlesni o investigație temeinică și de a oferi garanții satisfăcătoare pentru utilizarea corectă a resurselor ei.

O asemenea procedură nu ar elimina posibilitatea unui nou atac, dar ar sili statul agresor să execute atacul asupra teritoriilor internaționalizate înainte de a-și fi construit un nou potențial de război. Încât un asemenea atac n-ar avea șanse de reușită, cu condiția ca celelalte țări să fi păstrat și dezvoltat potențialul lor de război. Confruntat cu această situație, fostul stat agresor ar fi nevoit să-și schimbe radical atitudinea, devenind cooperant. El ar fi nevoit să *solicite* controlul internațional al industriei sale și să faciliteze investigațiile autorității internaționale de control (în loc de a le obstrucționa), pentru că numai o astfel de atitudine i-ar garanta folosirea facilităților de care industria sa are nevoie; și este probabil că o asemenea evoluție ar avea loc fără vreo ingerință în plus în politica internă a statului respectiv.

Primejdia ca de internaționalizarea acestor facilități să se abuzeze cu scopul de a exploata și umili populația țării învinse poate fi contracarată prin măsuri de drept internațional, cum ar fi crearea unor curți de apel etc.

Acest exemplu arată că nu este imposibil ca un stat să fie tratat cu asprime, iar cetățenii săi cu blândețe.

(Am lăsat părțile 1) și 2) ale acestei note exact așa cum au fost scrise în 1942. Numai în partea 3), ce nu vizează actualitatea politică, am făcut o adăugire, după primele două alineate.)

3) Dar este oare științifică o asemenea abordare inginerească a problemei păcii? Mulți vor pretinde, sunt sigur, că o atitudine cu adevărat științifică față de problemele războiului și păcii trebuie să fie diferită. Ei vor spune că mai întâi *trebuie să studiem cauzele războiului.* Trebuie să studiem forțele care duc la război, ca și forțele care pot să ducă la pace. Recent s-a susținut, bunăoară, că nu se va putea instaura o „pace durabilă“ fără examinarea deplină a „forțelor dinamice subiacente“ din societate care pot genera războiul sau pacea. Pentru a descoperi aceste forțe, trebuie, firește, să studiem istoria. Cu alte cuvinte, problema păcii ar trebui abordată printr-o metodă istoricistă, și nu prin una tehnologică. Se pretinde că prima abordare e singura științifică.

Istoricistul poate să arate, cu ajutorul istoriei, că în ciocnirea intereselor economice rezidă cauzele războiului; sau în conflictul dintre clase; sau în cel dintre ideologii, de exemplu între libertate și tiranie, sau în conflictul dintre rase, sau dintre națiuni, dintre imperialisme, sau dintre sisteme militariste. Sau în ură; în teamă, în invidie; în dorința de revanșă; sau în toate acestea la un loc, ca și în nenumărate altele. Iar prin aceasta va fi arătat că sarcina înlăturării acestor cauze este extrem de dificilă. Și va mai fi arătat că e fără rost să se constituie o organizație internațională câtă vreme n-am înlăturat cauzele războiului, de pildă cauzele economice etc.

În mod asemănător, psihologismul poate să susțină despre cauzele războiului că rezidă în „natura umană“ sau, mai precis, în agresivitatea acesteia, și că drumul spre pace constă în a pregăti alte supape pentru agresiune. (S-a sugerat, în acest sens, cu toată seriozitatea, lectura romanelor de groază, în ciuda faptului că unii din dictatorii noștri de dată recentă le citeau cu pasiune.)

Eu nu cred că toate aceste metode de abordare a importantei probleme a păcii sunt prea dătătoare de speranță. Și, în particular, nu cred în argumentul plauzibil că pentru a statornici pacea ar trebui neapărat să determinăm cauza sau cauzele războiului.

După cum se știe, există cazuri unde metoda depistării cauzelor unui anumit rău, și a înlăturării lor, poate fi încununată de succes. Dacă simt o durere la picior, s-ar putea să descopăr că vine de la o pietricică ce mi-a intrat în pantof și astfel s-o înlătur. Nu

putem însă generaliza pornind de aici. Metoda îndepărtării pietricelelor nu acoperă nici măcar toate cazurile de durere la picior. În unele din aceste cazuri e posibil să nu descopăr „cauza"; iar în altele, să nu fiu în măsură s-o înlătur.

În general, metoda înlăturării cauzelor unui eveniment indezirabil este aplicabilă numai dacă ne este cunoscută o scurtă listă a condițiilor necesare (adică a condițiilor ce sunt de așa natură încât evenimentul respectiv nu se produce niciodată decât dacă e prezentă cel puțin una din condițiile cuprinse în listă) și dacă fiecare din aceste condiții poate fi controlată sau, mai precis, suprimată. (De remarcat că, în genere, ceea ce descriem prin termenul vag de „cauze" nu reprezintă condiții necesare; acestea ar corespunde mai degrabă cu ceea ce este de obicei numit „factori favorizanți" (în original, „contributing causes" — *n.t.*); de regulă, când vorbim de „cauze" avem în vedere un set de condiții suficiente.) Eu însă nu cred că putem spera să întocmim o asemenea listă de condiții necesare ale războiului. Războaie au izbucnit în circumstanțe cât se poate de variate. Războaiele nu sunt fenomene simple, de felul furturilor, să zicem. N-avem nici un temei de a crede că numind o mare varietate de fenomene „războaie" ne-am asigurat prin aceasta că ele sunt „cauzate" în același mod.

Toate acestea arată că abordarea aparent convingătoare și negrevată de prejudecăți, ce constă în a studia „cauzele războiului", în realitate nu numai că stă sub semnul unor prejudecăți, ci în plus riscă să bareze drumul spre o soluție rezonabilă; ea este, de fapt, pseudoștiințifică.

Unde am ajunge dacă, în loc să adoptăm legi și să instituim o forță de poliție, am aborda problema criminalității în mod „științific", adică încercând să descoperim care sunt precis cauzele delictelor? Nu vreau să spun prin asta că nu putem ici-colo să descoperim factori importanți ce favorizează delictele sau războaiele, preîntimpinând astfel multe vicisitudini; dar putem foarte bine să facem asta după ce am pus delincvența sub control, adică după ce am instituit forța de poliție. Pe de altă parte, este cel puțin probabil că studiul „cauzelor" economice, psihologice, ereditare, morale etc., ale delincvenței și încercarea de a înlătura aceste cauze ne-ar fi făcut să descoperim că o forță de poliție (care nu înlătură cauza) poate aduce delincvența sub control. Lăsând de o parte vaguitatea unor expresii cum este cea de „cauze ale războiului", întreaga abordare

este departe de a fi științifică. E ca și cum am insista că e neștiințific să-ți pui paltonul când este frig și că în loc de asta ar trebui să studiem cauzele vremii reci și să le înlăturăm. Sau, bunăoară, că ungerea e un procedeu neștiințific, pentru că ar trebui mai degrabă să descoperim cauzele frecării și să le înlăturăm. Acest din urmă exemplu arată, cred, absurditatea criticii aparent științifice; pentru că întocmai cum ungerea reduce, de bună seamă, „cauzele“ frecării, tot așa o forță internațională de poliție (sau alt asemenea organism înarmat) poate să reducă o importantă „cauză“ a războiului, și anume speranța de „a ieși basma curată“.

8 Am încercat să arăt acest lucru în cartea mea *Logica cercetării*. Cred, în conformitate cu metodologia schițată acolo, că ingineria graduală sistematică ne va ajuta să punem la punct o tehnologie socială empirică, la care se ajunge prin metoda încercărilor și erorilor. Numai astfel cred că putem începe să edificăm o știință socială empirică. Faptul că până în prezent ar fi greu să vorbim despre o asemenea știință socială și că metoda istorică este incapabilă să o promoveze prea mult constituie unul din cele mai puternice argumente împotriva posibilităților unei inginerii sociale de anvergură sau utopice. Vezi și lucrarea mea *The Poverty of Historicism* (*Economica*, 1944–45).

9 Pentru o formulare asemănătoare, vezi prelegerea lui John Carruthers *Socialism & Radicalism* (publicată ca broșură de Hammersmith Socialist Society, Londra, 1894). El argumentează într-o manieră tipică împotriva reformei graduale: „Orice măsură paleativă aduce cu sine propriile ei rele, care sunt în general mai mari decât cele pe care era menită să le remedieze. Dacă nu ne decidem să ne facem un veșmânt cu totul nou, trebuie să știm că vom umbla în zdrențe, pentru că prin cârpeli nu-l vom aduce într-o stare mai bună pe cel vechi.“ (De remarcat că prin cuvântul „radicalism“, folosit în titlul prelegerii, Carruthers înțelege aproximativ opusul a ceea ce înțelegem noi aici. El preconizează un program intransigent de curățare a terenului și atacă „radicalismul“, adică programul de reforme „progresiste“ susținut de „liberalii radicali“. Această accepțiune a termenului „radical“ este, firește, mai uzuală decât a mea; totuși, termenul însemna la început „care merge până la rădăcină“ — până la rădăcina răului, de exemplu, „care elimină răul“; și nu dispunem de un bun substitut pentru el.)

Pentru citatele din alineatul următor al textului („originalul divin" pe care politicianul-artist e dator să-l „imite"), vezi *Republica,* 500 e/ 501 a. Vezi și notele 25 și 26 la capitolul 8.

În teoria platoniciană a Formelor există, cred, elemente ce sunt de mare importanță pentru înțelegerea și pentru teoria artei. Acest aspect al platonismului este tratat de J. A. Stewart în cartea sa *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), 128 și urm. Cred, totuși, că el pune un prea mare accent pe obiectul contemplării pure (ca opus acelui „model" pe care artistul nu doar îl vizualizează, ci se ostenește să-l reproducă pe pânza sa).

10 *Republica,* 520 c. Privitor la „Arta regală", vezi îndeosebi *Omul politic;* cf. nota 57–2) la capitolul 8.

11 S-a spus adesea că etica e doar o parte a esteticii, deoarece problemele etice sunt până la urmă chestiuni de gust. (Cf. de exemplu, G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics,* 315 și urm.) Dacă, prin această afirmație nu se are în vedere decât faptul că problemele etice nu se pot rezolva prin metodele raționale ale științei, sunt de acord. Nu trebuie însă să trecem cu vederea marea deosebire ce există între „problemele de gust" morale și problemele de gust din estetică. Dacă nu-mi place un roman, o piesă muzicală sau, să zicem, un tablou, n-am decât să nu-l citesc, să n-o ascult, respectiv să nu-l privesc. Problemele estetice (cu posibila excepție a arhitecturii) au în mare parte un caracter privat, pe când cele etice îi privesc pe oameni și viețile lor. Sub acest aspect există o deosebire fundamentală între ele.

12 Pentru acest citat și pentru cele precedente, cf. *Republica,* 500 d – 501 a (sublinierile îmi aparțin); cf. și notele 29 (finalul) la capitolul 4, și 25, 26, 37, 38 (îndeosebi 25 și 38) la capitolul 8.

Cele două citate din alineatul următor sunt din *Republica,* 541 a și din *Omul politic,* 293 c–e.

Este interesant (deoarece este, cred, caracteristic pentru isteria radicalismului romantic, cu *hybris*-ul lui — aroganța ambițioasă a asemănării cu divinitatea) de observat că ambele pasaje din *Republica* — curățarea pânzei din 500 d și urm., respectiv epurarea din 541 a — sunt precedate de câte o referire la divinitatea filozofilor; cf. 500 c–d, „filozoful... devine și el o ființă... divină", și 540 c–d (cf. nota 37 la capitolul 8 și textul respectiv), „iar cetatea să le dureze lor morminte și să le aducă jertfe pe cheltuiala obștii ...; să

le aducă jertfe ca unor spirite bune, iar de nu, ca unor oameni oblăduiți de spirite bune și divini."

Este interesant (din aceleași motive) și faptul că primul din aceste pasaje este precedat de pasajul (498 d/e și urm.; vezi nota 59 la capitolul 8) în care Platon își exprimă speranța că filozofii pot să devină, în calitate de conducători, acceptabili chiar și „mulțimii".

*Privitor la termenul „a lichida", aș cita următoarea izbucnire modernă de radicalism: „Oare nu e evident că pentru ca să avem socialism — socialism real și permanent — întreaga opoziție fundamentală trebuie « lichidată » (adică făcută politicește inactivă prin interzicerea dreptului de vot iar la nevoie și prin întemnițare)?" Această remarcabilă întrebare retorică este tipărită la p. 18 a și mai remarcabilei broșuri *Christians in the Class Struggle* de Gilbert Cope, cu o Precuvântare de Episcopul de Bradford. (1942; privitor la istoricismul din ea, cf. nota 3 la capitolul 1.) Episcopul, în Precuvântarea sa, denunță „sistemul nostru economic actual" drept „imoral și necreștinesc" și spune că „atunci când ceva este în mod atât de vădit opera diavolului..., nimic nu-l poate scuti pe un slujitor al Bisericii de îndatorirea de a lucra la distrugerea lui". Drept care dânsul recomandă broșura „ca pe o analiză lucidă și pătrunzătoare".

Aș mai cita câteva fraze din această broșură. „Două partide pot să asigure o democrație parțială, dar o democrație deplină poate fi instaurată numai de un partid unic ..." (p. 17). „În perioada de tranziție ... muncitorii... trebuie conduși și organizați de un partid unic, care nu tolerează existența vreunui alt partid fundamental opus lui... " (p. 19). „Libertatea în statul socialist înseamnă că nu se permite nimănui să atace principiul proprietății comune, ci fiecare este îndemnat să lucreze pentru realizarea și funcționarea ei mai eficientă.... Importanta problemă a modului cum trebuie anihilată opoziția depinde de metodele folosite de opoziția însăși" (p. 18).

Cel mai interesant dintre toate este, probabil, următorul raționament (tot de la pagina 18) care merită citit cu atenție: „De ce este posibil să existe un partid socialist într-o țară capitalistă, dacă nu e posibil să existe un partid capitalist într-un stat socialist? Răspunsul e, pur și simplu, că unul reprezintă o mișcare ce antrenează toate forțele productive ale marii majorități împotriva unei mici minorități, pe când celălalt este o încercare a unei minorități de a-și restaura poziția de putere și privilegii printr-o

înnoită exploatare a majorității." Cu alte cuvinte, o „mică minoritate" conducătoare își poate permite să fie tolerantă, pe când o „mare majoritate" nu-și poate permite să tolereze o „mică minoritate". Acest răspuns simplu este într-adevăr o mostră de „analiză lucidă și pătrunzătoare", vorba Episcopului.*

13 Cf., privitor la aceste evoluții, și capitolul 13, îndeosebi nota 7 și textul respectiv.

14 Se pare că romantismul, atât în literatură, cât și în filozofie, își are originile la Platon. Este bine știut că acesta l-a influențat direct pe Rousseau (cf. nota 1 la capitolul 6). Rousseau cunoștea de asemenea *Omul politic* al lui Platon (cf. *Contractul social*, Cartea II, cap. VII, și Cartea III, cap. VI) în care sunt elogiați păstorii coborâți din munți în vremuri de demult. În afară, însă, de această influență directă, este probabil că Rousseau deriva și indirect din Platon romantismul său pastoral și preferința sa pentru primitivitate; pentru că e sigur că a fost influențat de Renașterea italiană, care îl redescoperise pe Platon, îndeosebi naturalismul său și visurile sale privind o societate perfectă de păstori primitivi (cf. notele 11–3) și 32 la capitolul 4 și nota 1 la capitolul 6). E interesant că Voltaire a sesizat din capul locului pericolele obscurantismului romantic al lui Rousseau; întocmai cum Kant n-a fost împiedicat de admirația sa pentru Rousseau să recunoască acest pericol atunci când s-a confruntat cu „Ideile" lui Herder (cf. și nota 56 la capitolul 12 și textul respectiv).

Note la capitolul 10

Mottoul acestui capitol este luat din *Banchetul*, 193 d.

1 Cf. *Republica*, 419 a și urm., 421 b, 465 c și urm. și 519 e; vezi și capitolul 6, îndeosebi secțiunile II și IV.

2 Mă gândesc nu numai la încercările medievale de a imobiliza societatea, încercări ce s-au bazat pe teoria platoniciană conform căreia cârmuitorii poartă răspunderea pentru sufletele cârmuiților, pentru bunăstarea lor spirituală (ca și pe numeroase recomandări practice făcute de Platon în *Republica* și în *Legile*), ci mă gândesc și la numeroase evoluții ulterioare.

3 Am încercat, cu alte cuvinte, să aplic pe cât posibil metoda pe care am descris-o în *Logica cercetării*.

4 Cf. îndeosebi *Republica,* 556 e; vezi și mai jos nota 63 la capitolul de față.

5 În povestea mea se presupune că „nu există scelerați... Crima nu este interesantă... Ceea ce ne preocupă cu adevărat este ... ceea ce oamenii fac din imbold curat, cu bune intenții". Am încercat pe cât posibil să aplic acest principiu metodologic în interpretarea pe care am dat-o lui Platon. (Formularea principiului citată în nota de față am luat-o din Prefața lui G. B. Shaw la *Sfânta Ioana;* vezi primele fraze din secțiunea „Tragedie, nu Melodramă".)

6 Privitor la Heraclit, vezi capitolul 2. Privitor la teoriile lui Alcmaeon și Herodot despre isonomie, vezi notele 13, 14 și 17 la capitolul 6. Privitor la egalitarismul economic al lui Phaleas din Chalcedon, vezi Aristotel, *Politica,* 1266 a, și Diels[5], capitolul 39 (referitor și la Hippodamos). Privitor la Hippodamos din Milet, vezi Aristotel, *Politica,* 1267 b 22 și nota 9 la capitolul 3. Printre primii teoreticieni ai politicii trebuie, firește, să-i includem pe sofiștii Protagoras, Antiphon, Hippias, Alcidamas, Lycophron; pe Critias (cf. Diels[5], fr. 6, 30–38 și nota 17 la capitolul 8) și pe Bătrânul oligarh (dacă aceștia erau două persoane distincte); și pe Democrit.

Privitor la termenii „societate închisă" și „societate deschisă" și la sensul întru câtva diferit cu care-i folosește Bergson, vezi nota la Introducere. Faptul că eu caracterizez societatea închisă drept magică iar pe cea deschisă drept rațională și critică face, firește, cu neputință aplicarea acestor termeni fără idealizarea societății în cauză. Atitudinea magică n-a dispărut nicidecum din viața noastră, nici măcar în societățile cele mai „deschise" înfăptuite până acum și mi se pare improbabil că va dispărea vreodată cu totul. Cu toate acestea, pare posibilă formularea unui criteriu util al tranziției de la societatea închisă la societatea deschisă. Tranziția se produce atunci când instituțiile sociale sunt pentru prima dată conștient recunoscute drept creații omenești și când despre schimbarea lor se discută prin prisma măsurii în care pot să servească la atingerea anumitor obiective sau finalități umane. Sau, vorbind mai puțin abstract, societatea închisă începe să se destrame atunci când respectul supranatural cu care este privită ordinea socială cedează locul intervenției active și urmăririi conștiente a unor interese personale sau de grup. De bună seamă, contactul cultural prin civilizare poate pricinui o asemenea destrămare și, mai mult chiar, dezvoltarea unei pături sărăcite, adică lipsite de proprietăți funciare, în cadrul clasei dominante.

Aș menționa aici că nu-mi place să vorbesc de „prăbușire socială" la modul general. Cred că este destul de clar ce înseamnă prăbușirea sau destrămarea unei societăți închise, așa cum am descris-o aici, dar în general termenul „prăbușire socială" îmi pare că nu exprimă cu mult mai mult decât că observatorul nu agreează linia de evoluție pe care o descrie. Cred că se abuzează mult de acest termen. Admit însă că, pe drept sau pe nedrept, membrii unei anumite societăți ar putea să aibă sentimentul că „totul se prăbușește". Este aproape sigur că celor ce făceau parte din *l'ancien régime* sau din nobilimea rusă, Revoluția franceză și Revoluția rusă trebuie să le fi apărut ca o prăbușire socială totală; noilor cârmuitori, însă, ele trebuie să li se fi înfățișat cu totul diferit.

Toynbee (cf. *A Study of History*, V, 23–35; 338) descrie „apariția unei schisme în corpul social" drept criteriu al unei societăți prăbușite. Dar cum schisma, sub forma dezbinării de clasă, s-a ivit, fără îndoială, în societatea greacă cu mult înainte de războiul peloponesiac, nu-i foarte clar de ce Toynbee consideră că acest război (și nu prăbușirea tribalismului) marchează ceea ce el numește prăbușirea civilizației elene. (Cf. și nota 45–2) la capitolul 4 și nota 8 la capitolul de față.)

Privitor la similitudinea dintre greci și maori, se pot găsi anumite considerații în cartea lui Burnet *Early Greek Philosophy*², îndeosebi pp. 2 și 9.

7 Această critică a teoriei organice a statului, deopotrivă cu multe alte sugestii, le datorez lui J. Popper–Lynkeus; el scrie (*Die allgemeine Nährpflicht*, ed. a doua, 1923, pp. 71 și urm.): „Vajnicul Menenius Agrippa... a convins plebea răsculată să se întoarcă" (la Roma) „folosindu-se de parabola cu mădularele corpului răzvrătite împotriva stomacului... De ce nu s-o fi gândit vreun plebeu să-i spună: Prea bine, Agrippa! Dacă nu se poate fără stomac, atunci noi, plebeii, vrem să fim de acum încolo stomacul; iar voi... să jucați rolul mădularelor!" (Referitor la parabolă, vezi Livius II, 32 și Shakespeare, *Coriolan*, actul I, scena I.) Este poate interesant de notat că până și o mișcare modernă și aparent progresistă cum este „Mass Observation" face propagandă în favoarea teoriei organice a societății (pe coperta broșurii sale *First Year's Work*, 1937–38). Vezi și nota 31 la capitolul 5.

Pe de altă parte, trebuie admis că „societatea închisă" tribală are un caracter întru câtva „organic", tocmai datorită absenței în

ea a tensiunii sociale. Faptul că unele din aceste societăți se bazează pe sclavie (cum a fost cazul la greci) nu creează prin el însuși o tensiune socială, deoarece sclavii, câteodată, nu fac parte din societate mai mult decât vitele acesteia; aspirațiile și problemele lor nu creează neapărat ceva care să fie perceput de cârmuitori drept o problemă înăuntrul societății. În schimb, creșterea populației creează o asemenea problemă. În Sparta, care n-a fost întemeietoare de colonii, ea a dus mai întâi la subjugarea triburilor vecine în scopul acaparării teritoriilor lor, iar mai apoi la un efort conștient de împiedicare a oricărei schimbări, prin măsuri ce includeau controlul creșterii populației prin instituția infanticidului, prin controlul nașterilor și prin homosexualitate. Toate acestea au fost sesizate foarte clar de Platon, care a insistat întotdeauna (probabil, sub influența lui Hippodamos) pe necesitatea unui număr fix de cetățeni, iar în *Legile* a recomandat colonizarea și controlul nașterilor, după cum mai înainte recomandase homosexualitatea (explicată în același mod de Aristotel în *Politica*, 1272 a 23) ca pe un mijloc de a menține constantă mărimea populației; vezi *Legile*, 740 d – 741 a și 838 e. (Pentru recomandarea de către Platon a infanticidului în *Republica* și pentru probleme similare, vezi îndeosebi nota 34 la capitolul 4; de asemenea, notele 22 și 63 la capitolul 10 și nota 39–3) la capitolul 5.)

Desigur, toate aceste practici sunt departe de a fi explicabile până la capăt în termeni raționali; iar homosexualitatea la dorieni, în particular, este strâns legată de practica războiului și de încercarea de a redobândi, în viața cetei de războinici, o satisfacție emoțională ce fusese în bună parte distrusă de destrămarea tribalismului; vezi îndeosebi acea „oaste cu îndrăgostiți și iubiți“ glorificată de Platon în *Banchetul*, 178 e. În *Legile* 636 b și urm., 836 b/c, Platon dezaprobă homosexualitatea (cf. însă 838 e).

8 Presupun că ceea ce eu numesc „angoasa civilizației“ se aseamănă cu fenomenul pe care l-a avut în vedere Freud atunci când a scris *Angoasa în civilizație*. Toynbee vorbește despre un Sentiment de derivă (*A Study of History*, V, 412 și urm.), pe care îl leagă însă numai de „epocile de dezintegrare“, pe când angoasa de care vorbesc eu mi se pare foarte clar exprimată la Heraclit (de fapt, găsim urme ale ei încă la Hesiod) — cu mult înainte de epoca în care, după Toynbee, „societatea elenă“ începe să se „dezintegreze“. Meyer vorbește de dispariția „statutului obârșiei, care mai înainte

determina locul fiecărui om în viață, drepturile și îndatoririle sale civile și sociale, ca și siguranța modului său de a-și câștiga existența“ (*Geschichte des Altertums*, III, 542). Avem aici o descriere adecvată a tensiunii din societatea greacă a secolului cinci a. Chr.

9 O altă îndeletnicire de acest fel care ducea la o relativă independență intelectuală era cea de bard rătăcitor. Mă gândesc aici în principal la progresistul Xenofan; cf. alineatul despre „protagoreism“ din nota 7 la capitolul 5. (Poate că și Homer reprezintă un asemenea caz.) Este clar că o asemenea îndeletnicire nu era accesibilă decât unui număr foarte mic de oameni.

Întâmplarea face să nu am nici un interes personal pentru comerț sau pentru cei preocupați de el. Dar influența exercitată de inițiativa comercială mi se pare de importanță considerabilă. Nu poate fi un simplu accident faptul că cea mai veche civilizație cunoscută, cea a Sumerului, a fost, din câte știm, o civilizație comercială cu puternice trăsături democratice; și că meșteșugul scrisului și al socotitului, ca și începuturile științei, au fost strâns legate de viața lui comercială. (Cf. și textul de la nota 24 la capitolul de față.)

10 *Tucidide,* I, 93. Privitor la modul părtinitor de a scrie al lui Tucidide, cf. nota 15–1) la capitolul de față.

11 Acest citat și următorul: *op.cit.*, I, 107. Povestea oligarhilor trădători din Tucidide abia dacă mai poate fi recunoscută în versiunea apologetică a lui Meyer (*Gesch. d. Altertums*, III, 594), în ciuda faptului că acesta nu dispune de nici o sursă mai bună. (Privitor la tendențiozitatea lui Meyer, vezi nota 15-2) la capitolul de față.) Pentru o trădare similară (în 479 a. Chr., în ajunul Plateei) cf. Plutarh, *Aristide,* 13.

12 *Tucidide*, III, 82–84. Următoarea încheiere a pasajului este caracteristică pentru elementul de individualism și de umanitarism prezent la Tucidide, membru al Marii Generații (vezi și mai jos, și nota 27 la capitolul de față) și, cum spuneam mai înainte, un moderat: „Oamenii prețuiesc acele legi obștești cu ajutorul cărora toți nădăjduiesc că, chiar atunci când se năruie, vor putea fi salvați, dar, când este vorba să pedepsească pe alții, atunci sunt de părere să înceteze și să nu mai fie în vigoare, dacă cineva, aflându-se în primejdie, s-ar putea bucura de protecția vreuneia dintre ele.“ Despre maniera părtinitoare din scrisul lui Tucidide este vorba și în nota 15–1) la capitolul de față.

13 Aristotel, *Politica,* VIII (V), 9, 10/11; 1310 a. Aristotel nu este de acord cu o asemenea ostilitate fățișă; el socotește mai înțelept ca „adevărații oligarhi *să se înfățișeze* drept susținători ai cauzei celor mulți“ ; și are grijă să le dea următorul sfat: „Ei trebuie să adopte sau cel puțin *să se prefacă* a adopta conduita opusă, incluzând în jurământul lor angajamentul: Nu voi face nici un rău poporului.“

14 *Tucidide,* II, 8.

15 Cf. E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* IV (1915), 368.

1) Pentru a putea judeca pretinsa imparțialitate a lui Tucidide sau, mai degrabă, tendențiozitatea sa involuntară, trebuie comparat modul în care el tratează foarte importanta afacere a Plateei, care a marcat izbucnirea primei părți a războiului peloponesiac (Meyer, urmându-l pe Lysias, numește această parte „Războiul arhidamian“ ; cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* IV, 307, și V, p. VII) cu modul cum tratează afacerea meliană, prima mișcare agresivă a Atenei din partea a doua (Războiul lui Alcibiade). Războiul arhidamian a izbucnit printr-un atac asupra Plateei democratice — atac fulgerător declanșat fără o declarație de război de către Teba, un partener al Spartei totalitare, ai cărei prieteni din Plateea, coloana a cincea oligarhică, deschiseseră în timpul nopții porțile Plateei ca să poată pătrunde inamicul. Deși foarte important în calitate de cauză imediată a războiului, incidentul beneficiază la Tucidide (II, 1–7) de o relatare relativ scurtă; acesta nu comentează aspectul moral, în afară de faptul că numește afacerea Plateei „o violare flagrantă a armistițiului de treizeci de ani“ ; în schimb, îi blamează (II, 5) pe democrații din Plateea pentru asprimea cu care i-au tratat pe invadatori, ba chiar se întreabă dacă nu cumva au încălcat un jurământ. Această metodă de prezentare contrastează puternic cu faimosul Dialog melian (*Tuc.*, V, 85–113), care este foarte detaliat, deși, bineînțeles, fictiv, dialog în care Tucidide încearcă să înfiereze imperialismul atenian. Oricât de șocantă pare să fi fost afacerea meliană (fapt imputabil, poate, lui Alcibiade; cf. Plutarh, *Alc.,* 16), atenienii *nu* au atacat fără să avertizeze și fără să negocieze înainte de a recurge la forță.

Un alt exemplu ce ilustrează atitudinea lui Tucidide este elogiul adus de el (în VIII 68) fruntașului partidei oligarhice, oratorul Antiphon (menționat de Platon, în *Menexenos,* 236 a, ca dascăl al lui Socrate; cf. finalul notei 19 la capitolul 6).

2) E. Meyer este una din cele mai mari autorități moderne pentru această perioadă. Ca să putem aprecia însă punctul său de vedere, trebuie să citim următoarele remarci disprețuitoare la adresa guvernărilor democratice (există foarte multe pasaje de acest fel): „Mult mai importantă (decât înarmarea — K. P.) era continuarea jocului amuzant al certurilor de partid și asigurarea libertății nelimitate, așa cum era interpretată aceasta de către fiecare în funcție de interesele lui personale." (V, 61.) Dar cu ce altceva avem de-a face decât cu o „interpretare în funcție de interesele lui personale" atunci când Meyer scrie următoarele: „Minunata libertate a democrației și a liderilor ei și-au dovedit în mod clar ineficiența." (V, 69.) Despre liderii democrați care în 403 a. Chr. au refuzat să capituleze în fața Spartei (refuz pe care, de altfel, succesul de mai târziu avea să-l îndreptățească — deși o asemenea justificare nu este necesară), Meyer spune: „Unii din acești lideri e posibil să fi fost niște fanatici onești;... e posibil ca ei să fi fost atât de incapabili de o judecată sănătoasă, încât să fi crezut cu adevărat" (ceea ce spuneau, și anume:) „că Atena nu trebuie să capituleze niciodată." (IV, 659.) Meyer îi admonestează foarte aspru pe alți istorici pentru spiritul lor partizan. (Cf., de exemplu, notele din V, 89 și 102, unde el apără pe tiranul Dionysos cel Bătrân de atacuri pretins părtinitoare, și 113–114, unde este din nou exasperat de anumiți „istorici imitatori" antidionysieni.) Astfel, el numește pe Grote „lider radical englez", iar despre lucrarea acestuia spune că „nu este o istorie, ci o apologie a Atenei", punându-se pe sine cu mândrie în contrast cu asemenea oameni: „Cu greu ar putea cineva să nege că am devenit mai imparțiali în chestiuni de politică și că prin aceasta am ajuns la o judecată istorică mai corectă și mai inteligentă." (Ultimele citate sunt din III, 239.)

În spatele punctului de vedere al lui Meyer stă Hegel, ceea ce explică totul (după cum se vor lămuri, sper, cititorii capitolului 12). Hegelianismul lui Meyer devine evident în următoarea remarcă, în care recunoaștem un citat inconștient, deși aproape literal din Hegel; este vorba de III, 256, unde Meyer vorbește despre „o apreciere plată și moralizatoare, care aplică unor mari întreprinderi politice etalonul moralității civile" (Hegel vorbește de „litania virtuților private"), „ignorând factorii cu adevărat morali ai statului și ai responsabilităților istorice". (Aceasta corespunde întocmai pasajelor din Hegel citate mai jos, în capitolul 12; cf. nota 75 la capitolul

12.) Vreau să mă folosesc încă o dată de acest prilej pentru a spune răspicat că nu pretind că sunt imparțial în judecata mea istorică. Firește că fac tot ce pot pentru stabilirea faptelor relevante. Dar sunt conștient că aprecierile mele (la fel ca ale oricui) nu pot să nu depindă în întregime de punctul meu de vedere. Admit că așa stau lucrurile, deși am totală încredere în punctul meu de vedere, adică în justețea aprecierilor mele.

16 Cf. Meyer, *op.cit.*, IV, 367.

17 Cf. Meyer, *op.cit.*, IV, 464.

18 Nu trebuie uitat însă că, după cum se plângeau reacționarii, sclavia era la Atena în pragul disoluției. Cf. dovezile menționate în notele 17, 18 și 29 la capitolul 4; de asemenea, nota 13 la capitolul 5, nota 48 la capitolul 8 și notele 27–37 la capitolul de față.

19 Cf. Meyer, *op.cit.*, IV, 659.

Iată cum comentează Meyer această inițiativă a democraților atenieni: „Acum, când era prea târziu, ei au făcut o tentativă în direcția unei constituții politice, care mai târziu avea să ajute Roma... să pună temeliile măreției sale." Cu alte cuvinte, în loc să-i crediteze pe atenieni pentru o invenție constituțională de prim ordin, Meyer le-o reproșează, creditând în schimb Roma, al cărei conservatorism este mai pe gustul său.

Episodul din istoria romană la care face aluzie Meyer este alianța, sau federația, Romei cu Gabii. Dar numai cu puțin mai înainte, și pe aceeași pagină pe care el descrie această federație (în V, 135) mai putem citi: „Toate aceste orașe, odată încorporate Romei, și-au pierdut existența... fără a fi primit măcar o organizare politică de tipul demelor Atticii." Ceva mai departe, în V, 147, se face o nouă referire la Gabii, iar Roma cu „libertatea" ei generoasă este din nou opusă Atenei; dar la sfârșitul aceleiași pagini și la începutul celei următoare, Meyer relatează fără vreo critică jaful roman și distrugerea marelui oraș Veii.

Cea mai odioasă dintre aceste distrugeri a fost poate cea a Cartaginei. Ea a avut loc într-un moment când Cartagina nu mai constituia un pericol pentru Roma, lipsind-o atât pe aceasta, cât și pe noi toți de contribuțiile de mare valoare pe care Cartagina le-ar fi putut aduce civilizației. Menționez doar marile tezaure de informație geografică distruse cu acest prilej. (Istoria declinului Cartaginei nu-i lipsită de asemănări cu cea a prăbușirii Atenei din 404

a. Chr., discutată mai jos în acest capitol; vezi nota 48. Oligarhii din Cartagina au preferat victoriei democrației căderea cetății lor.)

Mai târziu, sub influența stoicismului, derivat indirect din Antistene, Roma a început să dezvolte o viziune foarte liberală și umanitară. Dezvoltarea acestei viziuni a culminat în secolele de pace de după August (cf., de exemplu, Toynbee, *A Study of History*, V, 343–346), dar tocmai aici unii istorici romantici văd începutul declinului Romei

Cât privește declinul acesta ca atare, este, firește, naiv și romantic să se creadă, așa cum fac mulți, că el s-a datorat degenerării cauzate de o pace prelungită, sau demoralizării, sau superiorității mai tinerelor popoare barbare etc.; pe scurt, supraalimentației. (Cf. nota 45–3) la capitolul 4.) Printre cauzele principale ale declinului par să se fi numărat consecințele devastatoare ale unor epidemii virulente (cf. H. Zinsser, *Rats, Lice, and History,* 1937, pp. 131 și urm.), epuizarea nestăvilită și progresivă a solului, însoțită de prăbușirea bazei agricole a sistemului economic roman (cf. V. G. Simkhovitch, „Hay and History", și „Rome's Fall Reconsidered", în *Towards the Understanding of Jesus,* 1927). Cf. și W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

20 *Tucidide*, VII, 28; Cf. Meyer, *op.cit.*, IV, 535. Importanta observație că atenienii socotiseră că „astfel vor încasa mai mulți bani" ne permite, desigur, să stabilim cu aproximație o limită superioară pentru raportul dintre impozitele fixate anterior și volumul comerțului.

21 Aceasta este o aluzie la un joc de cuvinte macabru pe care-l datorez lui P. Milford: „Plutocrația este preferabilă lootocrației"[a].

22 Platon, *Republica,* 423 b. Privitor la problema menținerii unei mărimi neschimbate a populației, cf. mai sus nota 7.

23 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 577.

24 *Op.cit.*, V, 27. Cf. de asemenea nota 9 la capitolul de față și textul de la nota 30 la capitolul 4. *Pentru pasajul din *Legile,* vezi 742 a-c. Platon detaliază aici atitudinea spartană. El formulează aici „o lege ce interzice cetățenilor particulari să posede aur sau argint... Cetățenilor noștri trebuie să li se permită să dețină

---

[a] „Lootocrație" de la verbul englezesc „to loot", care înseamnă „a jefui", „a prăda". *(N. t.)*

numai monede care circulă legal printre noi iar în alte locuri sunt fără valoare ... Pentru nevoile unei forțe expediționare sau ale unei vizite peste hotare, cum ar fi cazul ambasadelor sau al altor misiuni necesare ... statul trebuie să posede întotdeauna monede elene (de aur). Iar dacă un particular e obligat vreodată să călătorească peste hotare, o poate face, cu condiția să fi obținut cuvenita permisiune de la magistrați. Iar în caz că, la reîntoarcere, i-au rămas bani străini, este obligat să-i cedeze statului și să accepte echivalentul lor în moneda autohtonă. Iar de se vor descoperi la cineva bani străini, i se vor confisca, iar cel ce i-a introdus în cetate și oricine va fi știut de asta și nu-l va fi denunțat, să fie loviți de blesteme și condamnări, și să li se aplice o amendă cel puțin egală cu respectiva sumă de bani." Citind acest pasaj, te întrebi dacă nu cumva îl nedreptățim pe Platon calificându-l drept un reacționar ce copia legile Spartei totalitare; pentru că aici el anticipează cu peste 2000 de ani principiile și practicile ce sunt astăzi aproape universal acceptate în politica lor de cele mai progresiste guverne democratice vest-europene (care, asemenea lui Platon, speră că vreun alt guvern se va preocupa de „moneda de aur elenă universală").

Ceva mai departe (*Legile*, 950 d) întâlnim însă un pasaj cu o rezonanță mai puțin liberală. „În primul rând, nici unui cetățean în vârstă de până la patruzeci de ani nu i se va acorda permisiunea să călătorească peste hotare, indiferent unde. În al doilea rând, nimeni nu va obține o asemenea permisiune ca persoană privată; iar ca persoană publică, pot beneficia de ea numai emisarii, ambasadorii și anumite misiuni de inspecție ... Și *toți aceștia, la întoarcerea lor, le vor spune tinerilor că instituțiile politice din alte țări sunt inferioare instituțiilor din țara lor.*"

Legi similare sunt stabilite și pentru primirea străinilor. Deoarece „comunicarea dintre state duce inevitabil la amestecul de caractere ... și la importul de noi obiceiuri; ceea ce negreșit cauzează mari prejudicii oamenilor care se bucură ... de legi drepte" (949 e/950 a.)*

25 Lucrul acesta este admis de Meyer (*op.cit.*, IV, 433 și urm.) care, într-un foarte interesant pasaj, spune despre cele două partide: „fiecare din ele pretinde că apără « statul patern »... și că adversarul său este contaminat de spiritul modern al egoismului și al violenței revoluționare. În realitate, ambele sunt contaminate...

Obiceiurile și religia tradiționale sunt mai adânc înrădăcinate în partida democratică; dușmanii săi aristocrați care luptă sub steagul restaurării vremurilor străbune, sunt... în întregime modernizați." Cf. și *op.cit.*, V, 4 și urm., 14 și nota următoare.

26 Din Aristotel, *Constituția Atenei*, cap. 34, § 3, aflăm că cei Treizeci de Tirani au proclamat la început un program care lui i se părea „moderat" — programul „statului patern". Privitor la nihilismul și la modernitatea lui Critias, cf. teoria sa despre religie discutată în capitolul 8 (vezi îndeosebi nota 17 la acel capitol) și nota 48 la capitolul de față.

27 Este extrem de interesant de sesizat contrastul dintre atitudinea lui Sofocle și cea a lui Euripide față de noul crez. Sofocle se plânge (cf. Meyer, *op.cit.*, IV, III) de faptul că „cei de obârșie joasă prosperă, pe când cei vrednici și de obârșie nobilă sunt fără de noroc." Iar Euripide răspunde (cu Antiphon; cf. nota 13 la capitolul 5) că distincția dintre oamenii cu obârșie nobilă și cei cu obârșie umilă (în particular, sclavi) este doar verbală: „Doar numele aduce sclavului rușine." Privitor la elementul umanitar din Tucidide, cf. citatul din nota 12 la capitolul de față. Privitor la amploarea legăturilor Marii Generații cu tendințele cosmopolite, vezi dovezile invocate în nota 48 la capitolul 8 — îndeosebi mărturiile ostile. (Bătrânul Oligarh, Platon și Artistotel.)

28 Socrate îi compară pe „misologi", adică pe cei ce urăsc argumentarea rațională, cu „mizantropii", adică cu cei ce îi urăsc pe oameni; cf. *Phaidon*, 89 c. Prin contrast, cf. remarca mizantropică a lui Platon din *Republica*, 496 c–d (cf. notele 57 și 58 la capitolul 8).

29 Citatele din acest alineat sunt din fragmentele lui Democrit, în Diels, *Vorsokratiker*[5], fragmentele nr. 41; 179; 34; 261; 62; 55; 251; 247 (autenticitatea contestată de Diels și de Tarn, cf. nota 48 la capitolul 8); 118.

30 Cf. textul de la nota 16 la capitolul 6.

31 Cf. *Tucidide*, II, 37–41. Cf. și remarcile din nota 16 la capitolul 6.

32 Cf. T. Gomperz, *Gânditorii greci*, cartea V, cap. 13, 3 (ed. germană, II, 407).

33 Lucrarea lui Herodot cu tendința ei prodemocratică (cf., spre exemplu, III, 80) a apărut la un an sau doi după discursul lui Pericle (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 369).

34 Lucrul acesta a fost evidențiat, de exemplu, de către Gomperz, *Gânditorii greci,* V, 13, 2 (ed. germană, II, 406 și urm.); pasajele din *Republica* asupra cărora el atrage atenția sunt: 557 d și 561 c și urm. Asemănarea este, fără îndoială, intenționată. Vezi și *Legile,* 699 d/e și urm. și 704 d – 707 d. Pentru o observație similară referitoare la Herodot III, 80, vezi nota 17 la capitolul 6.

35 Unii contestă autenticitatea dialogului *Menexenos,* dar, după opinia mea, aceasta nu face decât să dea în vileag tendința lor de a-l idealiza pe Platon. În sprijinul autenticității poate fi invocat Aristotel, care citează din acest dialog o remarcă datorată, spune el, lui „Socrate din Dialogul funebru" (*Retorica,* I, 9, 30 = 1367 b 8; și III, 14, 11 = 1415 b 30). Vezi îndeosebi finalul notei 19 la capitolul 6; de asemenea, nota 48 la capitolul 8 și notele 15–1) și 61 la capitolul de față.

36 *Constituția Atenei* de Bătrânul oligarh (sau de Pseudo Xenofon) a fost publicată în 424 a. Chr. (după Kirchhoff, citat de Gomperz, *Gânditorii greci,* ed. germană, I, 477). Privitor la atribuirea ei lui Critias, cf. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens,* Introducere IX, îndeosebi nota 3. Vezi și notele 18 și 48 la capitolul de față. Influența acestei scrieri asupra lui Tucidide este sesizabilă, cred, în pasajele citate în notele 10 și 11 la capitolul de față. Privitor la influența ei asupra lui Platon, vezi îndeosebi nota 59 la capitolul 8 și *Legile,* 704 a – 707 d. (Cf. Aristotel, *Politica,* 1326 b – 1327 a; Cicero, *De Republica,* II, 3 și 4.)

37 Fac aici aluzie la titlul cărții lui M. M. Rader *No Compromise — The Conflict between Two Worlds* (1939), o excelentă critică a ideologiei fasciste.

Legat de aluzia, făcută mai departe în acest alineat, la avertismentul lui Socrate împotriva mizantropiei și misologiei, cf. mai sus nota 28.

38–*1) Pentru teoria că ceea ce putem numi „invenția gândirii critice" constă în întemeierea unei noi tradiții — a tradiției discutării critice a miturilor și teoriilor tradiționale — vezi acum comunicarea mea „Towards a Rational Theory of Tradition", publicată în *Rationalist Annual,* 1949. (Doar o atare nouă tradiție poate să explice faptul că, în școala ioniană, primele trei generații au produs trei filozofii diferite.)*

2) Școlile (în special universitățile) au păstrat mereu de atunci anumite aspecte ale tribalismului. Nu trebuie să ne gândim însă

numai la emblemele lor sau la uniformele lor, cu toate implicațiile lor sociale, de castă etc., ci și la caracterul patriarhal și autoritar al atâtor școli. Nu e un simplu accident că Platon, după ce n-a izbutit să restabilească tribalismul, a întemeiat în schimb o școală; după cum nu e un accident că școlile sunt atât de adesea bastioane ale reacțiunii, iar profesorii niște dictatori în miniatură.

Drept ilustrare a caracterului tribalist al acestor școli timpurii, dau aici o listă cu o parte din tabuurile pitagoreicilor timpurii. (Preiau această listă din Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], 106, care la rândul său o preia din Diels; cf. *Vorsokratiker*[5], vol. I, pp. 97 și urm.; vezi însă și mărturia din Aristoxenes, în *op. cit.*, p. 101.) Burnet vorbește despre „veritabile tabuuri de un tip cu totul primitiv". Abținerea de a mânca grăunțe de bob. Interdicția de a ridica de jos un lucru căzut. Interdicția de a jertfi un cocoș alb. Interdicția de a frânge pâinea. Interdicția de a păși peste un jug. Interdicția de a ațâța focul cu o sabie. Interdicția de a mușca dintr-o pâine întreagă. Interdicția de a rupe frunze dintr-o ghirlandă. Interdicția de a se așeza pe o baniță (de grâne). Interdicția de a consuma inimă de animal. Interdicția de a umbla pe drumuri mari. Porunca de a nu lăsa rândunelele să-și facă cuib sub streașina ta. Când se ia oala de pe foc, să nu se lase urma întipărită de ea în cenușă, ci să fie ștearsă. Interdicția de a privi în oglindă la lumina opaițului. După sculare din așternut, acesta să fie strâns și să fie netezită urma lăsată de corp.

39 O interesantă paralelă la această evoluție o constituie nimicirea tribalismului prin cuceririle persane. Această revoluție socială a dus, după cum arată Meyer (*op. cit.*, vol. III, 167 și urm.), la ivirea unui număr de religii profetice, adică, în terminologia noastră, istoriciste, ale destinului, degenerării și salvării; printre care și a religiei „poporului ales", a evreilor (cf. capitolul 1).

Unele din aceste religii se caracterizau și prin doctrina după care creația lumii nu este încheiată, ci continuă încă. Această doctrină poate fi comparată cu concepția greacă timpurie despre lume ca edificiu și cu destrucția operată de Heraclit a acestei concepții, descrisă în capitolul 2 (vezi nota 1 de acolo). Am putea menționa aici că încă și Anaximandru trăia o neliniște în privința edificiului. Accentul pus de el pe caracterul nemărginit, nedeterminat sau nedefinit al materialului de construcție e posibil să fi fost expresia sentimentului că edificiul s-ar putea să nu aibă o structură determinată, ci să fie prins în fluxul mișcării (cf. nota următoare).

Dezvoltarea misterelor dionisiene și orfice în Grecia este, probabil, dependentă de evoluția religioasă a Orientului (cf. *Herodot*, II, 81). Pitagoreismul, după cum se știe, avea multe trăsături comune cu învățătura orfică, mai ales în ceea ce privește teoria sufletului (vezi și mai jos nota 44). Pitagoreismul avea însă o aromă „aristocratică", spre deosebire de învățătura orfică, ce reprezenta un fel de versiune „proletară" a acestei mișcări. Meyer (*op.cit.*, III, p. 248, § 246) are probabil dreptate atunci când descrie începuturile filozofiei drept un contracurent rațional față de mișcarea misterelor; cf. atitudinea lui Heraclit în aceste chestiuni (fragm. 5, 14, 15; și 40, 129, Diels[5]; 124–129; și 16–17 Bywater). El ura misterele *și* pe Pitagora; pitagoreicul Platon disprețuia misterele. (*Rep.*, 364 e și urm.; cf. însă Apendicele IV al lui Adam la Cartea IX a *Republicii*, vol. II, 378 și urm. în ediția sa.)

40 Privitor la Anaximandru (cf. nota precedentă), vezi Diels[5], fragm. 9: „Anaximandru a afirmat... drept principiu... al realităților Nemărginitul... De acolo de unde se trage nașterea realităților, de la acele lucruri vine și pieirea întru acestea, după legiuita cuviință. Căci ele au a-și da socoteală unele altora pentru nedreptate, potrivit cu rânduiala timpului." Lui Gomperz (*Gânditorii greci*, ed. germană, vol. I, p. 46) i se datorează interpretarea conform căreia existența individuală îi apărea lui Anaximandru ca o *nedreptate* (de observat asemănarea cu teoria platoniciană a nedreptății); dar această interpretare a fost aspru criticată.

41 Parmenide a fost primul care a căutat să scape de această angoasă interpretând visul său despre o lume încremenită drept revelația adevăratei realități, iar lumea reală în care trăia, drept vis. „Ființa reală este indivizibilă. Ea este întotdeauna un tot integrat, care niciodată nu se abate de la rânduiala ei; nu se împrăștie niciodată, drept care nu trebuie nici să se strângă laolaltă." (D[5], fragm. 2.) Privitor la Parmenide, cf. și nota 22 la capitolul 3, și textul respectiv.

42 Cf. nota 9 la capitolul de față (și nota 7 la capitolul 5).

43 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums,* III, 443, și IV, 120 și urm.

44 J. Burnet, „The Socratic Doctrine of the Soul", în *Proceedings of the British Academy,* VIII, (1915/16), 235 și urm. Țin să subliniez această concordanță parțială, cu atât mai mult cu cât nu pot să fiu de acord cu majoritatea celorlalte teorii ale lui Burnet,

îndeosebi cu cele privitoare la relațiile dintre Socrate și Platon; în particular, opinia sa că Socrate ar fi din punct de vedere politic mai reacționar decât Platon (*Greek Philosophy*, I, 210) mi se pare pur și simplu de nesusținut. Cf. nota 56 la capitolul de față.

Privitor la doctrina socratică a sufletului, cred că Burnet insistă pe drept cuvânt că îndemnul „aveți grijă de sufletele voastre" este socratic; pentru că în el își află expresie interesele morale ale lui Socrate. Consider însă extrem de improbabil ca Socrate să fi împărtășit vreo teorie metafizică despre suflet. Teoriile din *Phaidon, Republica* etc. mi se par neîndoielnic pitagoreice. (Pentru teoria orfic-pitagoreică după care corpul este mormântul sufletului, cf. Adam, apendicele IV la Cartea IX a *Republicii*; vezi și nota 39 la capitolul de față.) Iar ținând cont de aserțiunea clară a lui Socrate din *Apărarea*, 19 c, că asupra unor asemenea lucruri (e vorba de speculațiile despre natură) „nu are nici o pricepere" (vezi nota 56–5) la capitolul de față), sunt categoric în dezacord cu opinia lui Burnet că Socrate a fost un pitagoreic; precum și cu opinia că ar fi avut o doctrină metafizică despre „natura" sufletului.

Cred că îndemnul lui Socrate „aveți grijă de sufletele voastre" este o expresie a individualismului său moral (și intelectual). Puține din doctrinele lui par să fie la fel de bine atestate ca teoria sa individualistă privind autonomia morală a omului virtuos. (Vezi dovezile menționate în nota 25 la capitolul 5 și în nota 36 la capitolul 6.) Dar aceasta se leagă strâns de ideea exprimată în propoziția „aveți grijă de sufletele voastre". Punând accentul pe autonomie, Socrate voia să spună: „Ei pot să distrugă corpul vostru, dar nu pot să distrugă integritatea voastră morală. Dacă aceasta din urmă reprezintă preocuparea voastră principală, ei nu pot să vă facă nici un rău cu adevărat grav."

Pare-se că Platon, venind în contact cu teoria metafizică pitagoreică a sufletului, a simțit că atitudinea morală a lui Socrate avea nevoie de o temelie metafizică, îndeosebi de o teorie a supraviețuirii. Drept care a substituit ideii că „ei nu pot distruge integritatea voastră morală" ideea indestructibilității sufletului. (Cf. și notele 9 și urm. la capitolul 7.)

Împotriva interpretării mele, atât metafizicienii, cât și pozitiviștii ar putea pretinde că o idee morală și nemetafizică de felul celei atribuite de mine lui Socrate nu poate exista, dat fiind că orice mod de a vorbi despre suflet este inevitabil metafizic. Nu cred

că am mari șanse de a-i convinge pe metafizicienii platonici; voi încerca însă să le arăt pozitiviștilor (sau materialiștilor etc.) că și ei cred în „suflet“ într-un sens foarte asemănător celui atribuit de mine lui Socrate și că majoritatea lor prețuiesc acel „suflet“ mai mult decât corpul.

Înainte de toate, chiar și pozitiviștii sunt nevoiți să admită că putem face o distincție perfect empirică și „inteligibilă“, deși întru câtva imprecisă, între maladiile „fizice“ și cele „psihice“. În fapt, această distincție are o considerabilă importanță practică în organizarea spitalelor etc. (Probabil că într-o bună zi ea va fi înlocuită prin ceva mai precis, dar aceasta e o altă problemă.) Cei mai mulți dintre noi, chiar și dintre pozitiviști, dacă am avea de ales, am prefera o ușoară maladie fizică unei forme ușoare de anormalitate psihică. Mai mult decât atât, probabil că până și un pozitivist ar prefera o boală fizică îndelungată, până la urmă chiar și una incurabilă (cu condiția doar de a nu fi prea dureroasă etc.) unei perioade la fel de lungi de suferință psihică incurabilă, ba poate chiar și unei perioade de anormalitate psihică vindecabilă. În felul acesta, putem spune, cred, fără a folosi termeni metafizici, că el poartă de grijă mai mult „sufletului“ său decât „corpului“. (Cf. *Phaidon*, 82 d: „cei cărora le pasă de sufletul lor și nu trăiesc doar ca să-și plăsmuiască trupul“; vezi și *Apărarea*, 29 a – 30 b.) Iar acest mod de a vorbi ar fi cu totul independent de teoria pe care eventual ar împărtăși-o cu privire la „suflet“; chiar dacă ar susține că, în ultimă analiză, acesta nu este decât o parte a corpului și că orice anormalitate psihică nu-i decât o maladie fizică, concluzia noastră ar rămâne totuși valabilă. (Ea s-ar enunța atunci cam în felul următor: el pune mai mare preț pe creierul său decât pe alte părți ale corpului.)

Putem trece acum la o analiză similară a unei idei despre „suflet“ care e și mai apropiată de ideea socratică. Mulți dintre noi sunt dispuși să îndure vicisitudini fizice considerabile de dragul unor scopuri pur intelectuale. Bunăoară, suntem gata să suferim de dragul progresului cunoașterii științifice; ca și de dragul promovării propriei noastre dezvoltări intelectuale, adică de dragul dobândirii „înțelepciunii“. (Privitor la intelectualismul socratic, cf., spre exemplu, *Criton*, 44 d/e și 57 b.) Lucruri similare s-ar putea spune și despre promovarea țelurilor morale, de exemplu, a dreptății egalitare, a păcii etc. (Cf. *Criton*, 47 e/48 a, unde Socrate spune

că înțelege prin „suflet“ acea parte din noi pe care „nedreptatea o înjosește și dreptatea o înalță“.) Iar mulți am spune, cu Socrate, că ele sunt pentru noi mai importante decât, bunăoară, sănătatea, deși ținem să avem o sănătate bună. Și mulți ar fi de acord și cu ideea lui Socrate că posibilitatea de a adopta o asemenea atitudine este cea din care izvorăște mândria noastră de a fi oameni și nu animale.

Toate acestea pot fi spuse, cred, fără nici o referire la vreo teorie metafizică despre „natura sufletului“. Și nu văd ce motiv am avea să atribuim o asemenea teorie lui Socrate, când cunoaștem declarația sa clară că astfel de speculații nu-l interesează câtuși de puțin.

45 În *Gorgias,* dialog pe care îl consider în parte socratic (deși elementele pitagoreice evidențiate de Gomperz arată, cred, că este în cea mai mare parte platonic; cf. nota 56 la capitolul de față), Platon pune în gura lui Socrate un atac la adresa „porților, cheiurilor și zidurilor“ Atenei și a tributurilor sau taxelor impuse aliaților ei. Aceste atacuri, așa cum sunt formulate, sunt cu siguranță ale lui Platon, ceea ce ar explica faptul că sună foarte asemănător celor ale oligarhilor. Consider însă perfect posibil ca și Socrate să fi făcut remarci similare, preocupat cum era să pună accentul pe lucrurile care, după opinia sa, contau cel mai mult. Cred însă că i-ar fi repugnat să știe că critica sa morală putea fi transformată în propagandă oligarhică trădătoare împotriva societății deschise și, mai cu seamă, împotriva Atenei ca reprezentantă a ei. (Privitor la problema loialității lui Socrate, cf. îndeosebi nota 53 la capitolul de față și textul respectiv.)

46 Figurile tipice, în scrierile lui Platon, sunt Callicles și Thrasymachos. Întruchipările istorice cele mai apropiate sunt, pesemne, Theramenes și Critias; de asemenea, Alcibiade, al cărui caracter și ale cărui fapte sunt însă foarte greu de judecat.

47 Observațiile care urmează sunt pronunțat speculative și nu afectează argumentele mele.

Sunt de părere că este posibil ca la baza lui *Alcibiade I* să fi stat convertirea lui Platon însuși de către Socrate; ca Platon, adică, să-și fi ales, în acest dialog, drept travesti figura lui Alcibiade. E posibil să fi simțit cu putere imboldul de a istorisi această conversiune; pentru că Socrate, atunci când i s-a imputat responsabilitatea pentru faptele reprobabile ale lui Alcibiade, Critias și

Charmides (vezi mai jos), s-a referit, în cadrul apărării sale în fața tribunalului, la Platon ca la un exemplu viu și la un martor al adevăratei sale înrâuriri educative. Nu pare improbabil ca Platon, sub imboldul nevoii de confesiune literară, să fi simțit că trebuia să redea povestea relațiilor dintre Socrate și el, poveste pe care nu a putut-o spune la proces (cf. Taylor, *Socrates*, nota 1 la p. 105). Folosindu-se de numele lui Alcibiade și de circumstanțele speciale ale vieții acestuia (spre exemplu, de visurile sale politice ambițioase, care e posibil să fi fost foarte asemănătoare celor nutrite de Platon înainte de convertirea sa), urmărea să-și atingă scopul său apologetic (cf. textul de la notele 49–50), arătând că înrâurirea morală a lui Socrate în general, iar în particular cea exercitată asupra lui Alcibiade, a fost mult diferită de cea pe care i-au imputat-o acuzatorii. Tot așa, nu mi se pare improbabil ca și *Charmides* să fie, în bună măsură, un autoportret. (Nu e lipsit de interes faptul că Platon însuși a întreprins convertiri asemănătoare, dar, pe cât ne putem da seama, într-un mod diferit; nu atât printr-o nemijlocită atracție morală personală, cât printr-un învățământ instituționalizat al matematicii pitagoreice, considerată drept o condiție prealabilă pentru intuirea dialectică a Ideii de Bine. Cf. istorisirile privind tentativele de convertire a lui Dionysos cel Tânăr.) Privitor la *Alcibiade I* și la diferite probleme conexe, vezi și Grote, *Plato*, I, îndeosebi pp. 351–355.

48 Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*,V, 38 (și Xenofon, *Hellenica*, II, 4, 22). În același volum, la pp. 19–23 și 36–44 (vezi îndeosebi p. 36) se pot găsi toate dovezile de care este nevoie pentru justificarea interpretării date în text. *Cambridge Ancient History* (1927, vol. V, cf. îndeosebi pp. 369 și urm.) dă o interpretare foarte asemănătoare a evenimentelor.

Am putea adăuga aici că numărul cetățenilor cu drepturi depline uciși de Cei Treizeci în timpul celor opt luni de teroare a fost, probabil, în jur de 1500, ceea ce, pe cât ne putem da seama, reprezintă doar cu ceva mai puțin de o zecime (probabil cca 8 la sută) din totalul cetățenilor cu drepturi depline rămași după război, sau 1 la sută pe lună — performanță ce n-a fost, poate, depășită nici chiar în zilele noastre.

Despre Cei Treizeci, Taylor scrie (în *Socrates*, Short Biographies, 1937, p. 100, nota 1): „Se cuvine să nu uităm că ispita pe care o reprezenta situația lor i-a făcut pe acești oameni să-și piardă

cumpătul. Critias fusese cunoscut înainte ca un om cu o bogată cultură, având pe plan politic înclinații hotărât democratice." Eu consider lipsită de temei această tentativă de a minimaliza responsabilitatea guvernului-marionetă, și în special a unchiului iubit al lui Platon. Știm destul de bine ce trebuie să credem despre efemerele sentimente democratice profesate pe atunci, în ocazii potrivite, de către tinerii aristocrați. În afară de aceasta, tatăl lui Critias (cf. Meyer, vol. IV, p. 579, și *Lys.*, 12, 43 și 12, 66) și probabil că și Critias însuși au aparținut oligarhiei Celor Patru Sute; iar textele păstrate din Critias învederează înclinațiile sale trădătoare prospartane ca și concepția sa oligarhică (cf., de exemplu, Diels[5], 45), nihilismul său nedisimulat (cf. nota 17 la capitolul 8) și ambiția sa (cf. Diels[5], 15; cf. și Xenofon, *Memorabilia*, I, 2, 24; și *Hellenica*, II, 3, 36 și 47). Elementul decisiv însă este că el a încercat, pur și simplu, să transpună cu consecvență programul „Bătrânului Oligarh", autorul pseudo-xenofonticei *Constituții a Atenei* (cf. nota 36 la capitolul de față): de a eradica democrația și de a încerca în mod hotărât realizarea acestui obiectiv cu ajutorul Spartei, în cazul înfrângerii Atenei. Gradul violenței folosite este rezultatul logic al situației. El nu arată că Critias „și-a pierdut cumpătul", ci mai degrabă că a fost conștient de dificultățile ce-i stăteau în cale, adică de puterea de rezistență încă redutabilă a democraților.

Meyer, a cărui mare simpatie față de Dionysos I dovedește că el, în orice caz, nu are predispoziții *anti*-tiranice, spune despre Critias *(op.cit.,* V, p. 17), după ce schițează cariera politică uimitor de oportunistă a acestuia, că „a fost la fel de lipsit de scrupule ca și Lysandru", cuceritorul spartan, fiind astfel un șef potrivit pentru guvernul-marionetă al lui Lysandru.

Mi se pare că există o izbitoare asemănare între caracterul lui Critias — soldat, estet, poet și companion sceptic al lui Socrate, și cel al lui Friedrich al II-lea al Prusiei, numit „cel Mare", care a fost și el soldat, estet și poet, precum și discipol sceptic al lui Voltaire, dar deopotrivă unul din cei mai odioși tirani și cei mai nemiloși asupritori din istoria modernă. (Cu privire la Friedrich al II-lea, cf. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte,* 1934, vezi îndeosebi p. 90, unde este descrisă atitudinea lui față de religie, asemănătoare cu cea a lui Critias.)

49 Lucrul acesta este explicat foarte bine de Taylor în *Socrates*, Short Biographies, 1937, p. 103, care urmează în această privință nota lui Burnet la dialogul platonician *Eutyphron*, 4 c, 4. Singurul punct în care mă simt înclinat să mă abat, însă foarte puțin, de la excelenta analiză făcută de Taylor (*op.cit.*, 103, 120) a procesului lui Socrate ține de interpretarea tendințelor din actul de acuzare, îndeosebi a acuzației că a introdus „noi practici religioase" (*op.cit.*, 109, 111 și urm.).

50 Dovezi că așa stau lucrurile se găsesc în lucrarea lui Taylor *Socrates*, 113–115; cf. îndeosebi 115, nota 1, unde este citat *Aeshines*, I, 173: „Îl osândiți la moarte pe sofistul Socrate pentru că s-a dovedit că l-a educat pe Critias."

51 Politica Celor Treizeci a fost să implice în actele lor de teroare cât mai mulți oameni cu putință; cf. excelentele observații ale lui Taylor în *Socrates*, 101 și urm. (îndeosebi nota 3 la p. 101). Privitor la Chaerophon, vezi nota 56–5) e_6 la capitolul de față.

52 Cum fac Crossman și alții; cf. Crossman, *Plato To-Day*, 91/92. În această privință sunt de acord cu Taylor, *Socrates*, 116; vezi și notele sale 1 și 2 la aceeași pagină.

Faptul că acuzarea nu și-a propus să facă din Socrate un martir; că procesul putea fi evitat sau putea să urmeze un alt curs, dacă Socrate ar fi fost dispus să facă compromisuri, adică să părăsească Atena sau măcar să stea la locul lui, toate acestea reies cât se poate de clar din aluziile făcute de Platon (sau de Socrate) în *Apărarea*, ca și în *Criton* (Cf. *Criton*, 45 e și îndeosebi 52 b/c, unde Socrate spune că i s-ar fi permis să emigreze dacă la proces ar fi promis că va emigra.)

53 Cf. îndeosebi *Criton*, 53 b/c, unde Socrate spune că, dacă el ar accepta posibilitatea de a evada, prin aceasta ar confirma susținerile judecătorilor; pentru că cel ce nesocotește legile este probabil să fie și un corupător al tinerilor.

Probabil că *Apărarea* și *Criton* au fost scrise nu mult după moartea lui Socrate. Dialogul *Criton* (anterior, pesemne. *Apărării*) a fost scris, probabil, la cererea lui Socrate de a se face cunoscute motivele pentru care a refuzat să evadeze. E posibil chiar ca această dorință a sa să fi furnizat prima inspirație a dialogurilor socratice. T. Gomperz (*Gânditorii greci*, V, II, 1, ed. germană, II, 358) crede despre *Criton* că a fost scris mai târziu și explică tendința exprimată în el prin ipoteza că Platon ar fi fost preocupat

să sublinieze propria sa loialitate. „Nu cunoaştem — scrie Gomperz — situaţia imediată căreia acest mic dialog îi datorează existenţa sa; este însă greu să te sustragi impresiei că în el Platon este interesat mai cu seamă să se apere pe sine şi grupul său de bănuiala că ar nutri vederi revoluţionare." Dar, cu toate că sugestia lui Gomperz s-ar potrivi bine cu interpretarea generală dată de mine vederilor lui Platon, simt că e mult mai probabil ca în *Criton* să fie vorba de apărarea lui Socrate, decât de a lui Platon. Sunt de acord însă cu interpretarea propusă de Gomperz pentru tendinţa exprimată în dialog. Pentru Socrate a fost cu siguranţă de cel mai mare interes să se apere de o bănuială ce ar fi pus sub semnul întrebării opera sa de o viaţă. Privitor la acest mod de a interpreta conţinutul dialogului *Criton*, sunt iarăşi întru totul de acord cu Taylor (*Socrates*, 124 şi urm.). Dar loialitatea din *Criton* şi contrastul dintre ea şi evidenta lipsă de loialitate din *Republica*, unde autorul în mod făţiş ţine partea Spartei împotriva Atenei, pare să infirme opinia lui Burnet şi Taylor că *Republica* e un dialog socratic şi că Socrate a fost mai ostil democraţiei decât Platon. (Cf. nota 56 la capitolul de faţă.)

Privitor la afirmarea de către Socrate a loialităţii sale faţă de democraţie, cf. îndeosebi următoarele pasaje din *Criton*: 51 d/e, unde se pune accentul pe caracterul democratic al legilor, adică pe posibilitatea cetăţenilor de a schimba legile fără violenţă, prin argumentare raţională (după cum se exprimă Socrate, cetăţeanul poate încerca să convingă legile); 52 b şi urm., unde Socrate subliniază că nu se află în conflict cu constituţia ateniană; 53 c/d, unde descrie nu numai virtutea şi dreptatea, ci îndeosebi instituţiile şi legile (e vorba de cele ale Atenei) drept cele mai bune lucruri din câte au oamenii; 54 c, unde spune că el va putea să fie o victimă a oamenilor, dar insistă că nu este o victimă a legilor.

Ţinând cont de toate aceste pasaje (şi în special de *Apărarea*, 32 c; cf. nota 8 la capitolul 7), cred că trebuie să lăsăm de o parte singurul pasaj cu conţinut foarte diferit, şi anume 52 e, unde Socrate în mod implicit laudă constituţiile Spartei şi Cretei. Având în vedere mai ales 52 b/c, unde Socrate spune că n-a avut curiozitatea să cunoască alte state *sau legile lor,* eşti tentat să sugerezi că remarca privitoare la Sparta şi Creta din 52 e este o interpolare făcută de cineva care a încercat să împace dialogul *Criton* cu scrieri ulterioare, îndeosebi cu *Republica.* Fie că lucrurile stau aşa sau

pasajul e o adăugire platonică, pare extrem de improbabil ca el să fie socratic. E suficient să ne amintim preocuparea lui Socrate de a nu face nimic ce ar putea fi interpretat ca prospartan, preocupare ce o cunoaștem de la Xenofon, din *Anabasis*, III, 1, 5. Citim acolo că „Socrate se temea ca nu cumva el“ (adică prietenul său, tânărul Xenofon — care se număra și el printre cei rău văzuți) „să nu fie blamat pentru lipsă de loialitate; pentru că despre Cirus se știa că-i ajutase pe spartani în războiul lor împotriva Atenei.“ (Acest pasaj este cu siguranță mult mai puțin suspect decât *Memorabilia*; aici nu poate fi vorba de vreo influență a lui Platon, și în fapt Xenofon se acuză, implicit, pe sine însuși de a fi tratat cu prea mare ușurință obligațiile sale față de propria țară și de a-și fi meritat exilarea, menționată în *op. cit.*, V, 3, 7 și VII, 7, 57.)

54 *Apărarea*, 30 e/31 a.

55 Platoniștii ar fi, desigur, cu toții de acord cu Taylor, care în ultima frază din *Socrates*, spune: „Socrate a avut un singur « succesor » — pe Platon.“ Numai Grote pare să fi împărtășit uneori vederi similare celor enunțate în text; bunăoară, ceea ce spune el în pasajul citat aici în nota 21 la capitolul 7 (vezi și nota 15 la capitolul 8) poate fi interpretat ca fiind cel puțin o expresie a îndoielii dacă nu cumva Platon l-a trădat pe Socrate. Grote arată cum nu se poate mai clar că *Republica* (și nu numai *Legile*) ar fi oferit baza teoretică pentru condamnarea lui Socrate cel din *Apărarea* și că acest Socrate n-ar fi fost nicidecum tolerat în statul perfect al lui Platon. Și evidențiază, chiar, că teoria lui Platon armonizează cu tratamentul practic aplicat lui Socrate de Cei Treizeci. (În nota 58 la capitolul 12 este dat un exemplu ce arată că un discipol poate reuși să pervertească doctrina maestrului său chiar dacă acesta este în viață, se bucură de notorietate și protestează public.)

Pentru cele spuse mai departe în acest alineat cu privire la *Legile,* vezi îndeosebi pasajele din *Legile* menționate în notele 19–23 la capitolul 8. Chiar și Taylor, ale cărui opinii despre aceste lucruri sunt diametral opuse celor prezentate aici (vezi și nota următoare) admite: „Cel ce a propus primul ca opiniile greșite din domeniul teologic să fie socotite drept prejudicii aduse statului a fost Platon însuși, în cartea a zecea a *Legilor.*“ (Taylor, *op.cit.*, 108, nota 1.)

În text eu opun îndeosebi *Apărarea* și *Criton* dialogului *Legile.* Fac așa pentru că aproape toată lumea, chiar și Burnet și Taylor (vezi

nota următoare) ar fi de acord că *Apărarea* și *Criton* reprezintă doctrina *socratică*, pe când conținutul *Legilor* poate fi calificat drept *platonician*. Mi se pare de aceea foarte greu de înțeles în ce fel pot să susțină Burnet și Taylor opinia lor că atitudinea față de democrație a lui Socrate era mai ostilă decât cea a lui Platon. (Această opinie este exprimată de Burnet în *Greek Philosophy*, I, 209 și urm., iar de Taylor în *Socrates*, 150 și urm. și 170 și urm.) N-am găsit nici o încercare de susținere a acestei viziuni despre Socrate, care a luptat pentru libertate (cf. îndeosebi nota 53 la capitolul de față) și a murit pentru ea, și despre Platon, autorul *Legilor*.

Burnet și Taylor împărtășesc această stranie viziune pentru că acceptă opinia că *Republica* e un dialog socratic și nu platonic; și pentru că despre *Republica* se poate spune că este doar cu ceva mai puțin antidemocratică decât dialogurile platoniciene *Omul politic* și *Legile*. Or, deosebirile dintre *Republica* și acestea două din urmă sunt într-adevăr foarte mici, mai cu seamă dacă luăm în considerare nu doar primele cărți din *Legile*, ci și pe ultima; în fapt, concordanța doctrinară este cu mult mai strânsă decât ne-am aștepta în cazul a două scrieri situate una față de alta la o distanță de cel puțin un deceniu, probabil chiar de trei sau mai multe, și foarte deosebite ca temperament și stil (vezi nota 6 la capitolul 4 și multe alte locuri din cartea de față unde este evidențiată similitudinea, dacă nu chiar identitatea doctrinelor din *Legile* cu cele din *Republica*). Ipoteza că și *Republica* și *Legile* sunt dialoguri platoniciene nu întâmpină nici cea mai mică dificultate internă; pe când concluzia la care, după cum admit înșiși Burnet și Taylor, conduce teoria lor, și anume că Socrate a fost nu numai un dușman al democrației, ci chiar unul mai mare decât Platon, învederează dificultatea, dacă nu chiar absurditatea tezei lor că nu numai *Apărarea* și *Criton* sunt socratice, ci și *Republica*. (Privitor la toate aceste lucruri, vezi și nota următoare.)

56 De prisos să mai spun că această frază constituie o încercare de a rezuma interpretarea dată de mine rolului istoric al teoriei platoniciene a dreptății (privitor la eșecul moral al Celor Treizeci, cf. Xenofon, *Hellenica*, II, 4, 40–42) și, în particular, a principalelor doctrine politice din *Republica*; interpretare ce încearcă să explice contradicțiile dintre dialogurile timpurii, îndeosebi dintre *Gorgias* și *Republica*, ca fiind generate de deosebirea fundamentală dintre vederile lui Socrate și cele ale lui Platon din perioada

lui mai târzie. Dată fiind importanța cardinală a chestiunii numite de obicei *Problema socratică*, fie-mi îngăduit să dezvolt aici o discuție ceva mai lungă având în parte un caracter metodologic.

1) Mai vechea soluție a Problemei socratice pornea de la ipoteza că un grup de dialoguri ale lui Platon, îndeosebi *Apărarea* și *Criton*, sunt socratice (adică, în ce privește principalul, istoricește corecte și voite a fi astfel), în timp ce majoritatea dialogurilor sunt platonice, inclusiv multe din cele în care Socrate este vorbitorul principal, cum sunt, de pildă, *Phaidon* și *Republica*. Autoritățile mai vechi justificau această opinie prin referiri la un „martor independent", Xenofon, și prin semnalarea similitudinii dintre „Socrate"-le xenofontic și cel din grupul dialogurilor „socratice", ca și deosebirile dintre „Socrate"-le xenofontic și cel din grupul dialogurilor platonice. În particular, teoria metafizică a Formelor sau Ideilor a fost de obicei considerată platoniciană.

2) Împotriva acestui punct de vedere a lansat un atac J. Burnet, susținut de A. E. Taylor. Burnet a denunțat drept circulară și neconvingătoare argumentarea pe care se sprijinea „mai vechea soluție" (cum îi spun eu). Nu este corect, spunea el, să fie selectat un grup de dialoguri doar pentru că în ele teoria Formelor deține un loc mai puțin proeminent, să li se spună socratice iar apoi să se afirme că teoria Formelor n-a fost o invenție a lui Socrate, ci a lui Platon. Nu este corect nici să se pretindă că Xenofon e un martor independent, pentru că n-avem nici un temei să credem în independența sa, și în schimb avem bune temeiuri să credem că el trebuie să fi luat cunoștință de un număr de dialoguri ale lui Platon atunci când s-a apucat să scrie *Memorabilia*. Burnet cerea să pornim de la ipoteza că *Platon gândea cu adevărat așa cum vorbea* și că atunci când îl punea pe Socrate să rostească o anumită doctrină, el credea, și voia ca cititorii săi să creadă, că acea doctrină era caracteristică pentru învățătura lui Socrate.

3) Deși vederile lui Burnet în Problema socratică mi se pare că nu stau în picioare, cred că ele au fost extrem de valoroase și de stimulative. O teorie îndrăzneață, chiar dacă e falsă, înseamnă întotdeauna un progres; iar cărțile lui Burnet sunt pline de idei îndrăznețe și foarte neconvenționale în chestiunile abordate. Lucrul acesta se cuvine apreciat cu atât mai mult, cu cât o temă istorică tinde mai totdeauna spre osificare. Oricât l-aș admira însă pe Burnet pentru teoriile lui strălucite și îndrăznețe și oricât aș prețui

efectul lor salutar, nu pot totuși, ținând cont de dovezile disponibile, să mă conving că aceste teorii stau în picioare. Cred că Burnet, în minunatul său entuziasm, n-a fost totdeauna îndeajuns de critic față de propriile sale idei. Iată de ce alții au socotit necesar să le critice.

În ceea ce privește Problema socratică, cred împreună cu mulți alții că punctul de vedere numit de mine „mai vechea soluție“ este funciarmente corect. El a fost mai târziu apărat, împotriva lui Burnet și Taylor, îndeosebi de G. C. Field (*Plato and His Contemporaries,* 1930) și A. K. Rogers (*The Socratic Problem,* 1933); la el par să adere și mulți alți specialiști. Cu toate că argumentele oferite până în prezent mi se par convingătoare, fie-mi îngăduit să mai adaug câte ceva la ele, folosind unele rezultate din cartea de față. Înainte însă de a trece la critica lui Burnet, aș vrea să spun că tocmai lui îi datorăm sesizarea următorului principiu metodologic: *mărturiile lui Platon sunt singurele mărturii de primă mână de care dispunem,* toate celelalte probe fiind secundare. (Burnet a aplicat acest principiu la Xenofon; el trebuie aplicat însă și la Aristofan, ale cărui mărturii au fost respinse de însuși Socrate, în *Apărarea*; vezi mai jos punctul 5.)

4) Burnet precizează că metoda sa constă în a admite că „Platon gândea cu adevărat așa cum scria“. Potrivit acestui principiu metodologic, „Socrate“-le lui Platon trebuie luat drept un *portret al personajului istoric Socrate.* (Cf. *Greek Philosophy,* I, 128, 212 și urm., și nota de la pp. 349/50; cf. Taylor, *Socrates,* 14 și urm., 32 și urm., 153.) Admit că principiul metodologic al lui Burnet reprezintă un bun punct de plecare. Voi încerca să arăt însă, la 5), că faptele sunt de așa natură, încât silesc curând pe *oricine,* inclusiv pe Burnet și pe Taylor, să-l abandoneze. Ei sunt siliți, ca toți ceilalți, *să interpreteze* spusele lui Platon. Dar pe când alții devin conștienți de acest fapt, fiind de aceea precauți și critici în interpretările lor, cei ce sunt convinși că nu-l interpretează pe Platon, ci doar acceptă ceea ce el a spus, se pun în imposibilitatea de a examina critic propriile interpretări.

5) Faptele care fac inaplicabilă metodologia lui Burnet, silindu-l pe el ca și pe toți ceilalți să interpreteze spusele lui Platon, sunt, firește, contradicțiile din pretinsul portret făcut de Platon lui Socrate. Chiar dacă acceptăm principiul că nu dispunem de mărturii mai bune decât sunt cele ale lui Platon, suntem siliți de con-

tradicțiile interne din scrierile sale să nu-l credem pe cuvânt și să abandonăm ipoteza că „gândea cu adevărat așa cum scria". Când la un martor descoperim contradicții, nu mai putem să acceptăm mărturiile lui fără a le interpreta, chiar dacă e vorba de cel mai bun martor din câți avem. Dau pentru început doar trei exemple de astfel de contradicții interne.

a) Socrate cel din *Apărarea* repetă în mod impresionant de trei ori (18 b–c; 19 c–d; 23 d) că nu-l interesează filozofia naturală (și că, deci, nu este un pitagoreic): „lucruri la care eu nu mă pricep nici mult, nici puțin", spune el (19 c); „eu n-am nimic comun cu ele (cu speculațiile despre natură), atenieni". Socrate afirmă că mulți din cei prezenți la proces ar putea să confirme adevărul spuselor sale; ei l-au auzit vorbind, dar nimeni nu l-a auzit vreodată să vorbească, mult sau puțin, despre chestiuni de filozofie naturală. (*Ap.*, 19 c–d.) Pe de altă parte, avem a[1]) *Phaidon* (cf. îndeosebi 108 d și urm., cu pasajele din *Apărarea* menționate acolo) și *Republica.* În aceste din urmă dialoguri, Socrate ni se înfățișează ca un filozof al „naturii" pitagoreic; în așa măsură, încât și Burnet și Taylor au putut spune că el a fost în realitate un membru de frunte al școlii de gândire pitagoreice. (Cf. Aristotel, care spune despre pitagoreici că „discuțiile lor... sunt toate despre natură"; vezi *Metafizica,* finalul pasajului 989 b.)

Eu consider că între a) și a[1]) există o contradicție flagrantă; situație agravată de faptul că data dramatică a *Republicii* este anterioară celei a *Apărării,* iar cea a lui *Phaidon* este ulterioară acesteia. Din acest motiv nu putem împăca a) cu a[1]) emițând ipoteza că Socrate s-a lepădat de pitagoreism în ultimii ani ai vieții sale, între *Republica* și *Apărarea,* sau ipoteza că s-a convertit la pitagoreism în ultima lună a vieții.

Nu pretind că nu există nici o posibilitate de a elimina această contradicție cu ajutorul vreunei ipoteze sau *interpretări.* Poate că Burnet și Taylor au temeiuri, eventual chiar temeiuri bune, să se încreadă în *Phaidon* și *Republica,* mai mult decât în *Apărarea.* (Ei trebuie să înțeleagă însă că, admițând fidelitatea portretului lui Platon, orice îndoială privitoare la veracitatea lui Socrate din *Apărarea* ar face din el un om care minte ca să-și scape pielea.) Nu astfel de chestiuni mă preocupă, însă, aici. Ceea ce vreau să relev este că acceptând proba a[1]), în defavoarea lui a), Burnet și Taylor sunt

obligați să abandoneze principiul lor metodologic fundamental „că Platon gândea cu adevărat așa cum vorbea"; și să interpreteze.

Însă interpretările făcute în mod inconștient nu pot fi decât necritice, lucru pe care îl putem ilustra prin modul cum cei doi se folosesc de mărturiile lui Aristofan. Ei consideră că ironiile lui Aristofan ar fi fost lipsite de obiect dacă Socrate n-ar fi fost un filozof al naturii. S-a întâmplat însă ca Socrate (eu admit tot timpul, cu Burnet și Taylor, că *Apărarea* are valoare istorică) să anticipeze tocmai acest argument. În apărarea sa, el i-a avertizat pe judecători tocmai împotriva acestei interpretări a lui Aristofan, insistând cu toată seriozitatea (*Ap.*, 19 c și urm.; vezi și 20 c–e) că n-a avut de-a face cu filozofia naturii nici mult nici puțin, ci pur și simplu deloc. Socrate simțea că parcă luptă în acest domeniu cu niște umbre, cu umbrele trecutului (*Ap.*, 18 d–e); acum putem spune însă că a luptat și cu niște umbre ale viitorului. Pentru că atunci când i-a invitat să iasă în față pe acei concetățeni ai săi care credeau în spusele lui Aristofan și îndrăzneau să-l numească pe Socrate mincinos, *n-a ieșit nici unul*. Scena s-a petrecut cu 2 300 de ani înainte ca unii platoniști să se fi decis să dea curs invitației lui Socrate.

Aș mai menționa, legat de aceasta, că Aristofan, care era un antidemocrat moderat, l-a atacat pe Socrate ca pe un „sofist" și că majoritatea sofiștilor au fost democrați.

b) În *Apărarea* (40 c și urm.), Socrate adoptă o atitudine agnostică față de problema vieții de dincolo; b[1]) *Phaidon* constă în principal din argumentări dezvoltate în sprijinul nemuririi sufletului. Burnet (în ediția îngrijită de el a lui *Phaidon,* 1911, pp. XLVIII și urm.) discută această dificultate într-un mod ce mi se pare total necorespunzător. (Cf. nota 9 la capitolul 7 și nota 44 la capitolul de față.) Dar indiferent dacă are sau nu dreptate, discuția sa dovedește că este obligat să abandoneze principiul său metodologic și *să interpreteze* spusele lui Platon.

c) În concepția lui Socrate din *Apărarea,* înțelepciunea chiar și a celui mai înțelept constă în a-și da seama cât de puțin știe și că, deci, preceptul delfic „cunoaște-te pe tine însuți" trebuie luat în sensul „cunoaște-ți limitele"; el dă chiar de înțeles că guvernanții, mai mult ca oricine, trebuie să-și cunoască limitele. Vederi similare se găsesc și în alte dialoguri timpurii. În schimb, principalii vorbitori din *Omul politic* și din *Legile* propun doctrina conform căreia cei puternici trebuie să fie înțelepți, iar prin înțelepciune nu mai

înțeleg cunoașterea propriilor limite, ci inițierea în misterele mai adânci ale filozofiei dialectice — în intuirea lumii Formelor sau Ideilor, sau instruirea în Știința regală a politicii. Aceeași doctrină este expusă, în *Philebos*, de astă dată chiar în cadrul unei discuții despre dictonul delfic. (Cf. nota 26 la capitolul 7.)

d) Pe lângă cele trei contradicții flagrante, mi-aș permite să menționez alte două contradicții care ar putea fi ușor trecute cu vederea de cei ce nu cred în autenticitatea *Scrisorii a șaptea*, dar care mi se par fatale pentru Burnet, care susține autenticitatea acestei scrieri. Teza lui Burnet (care nu stă în picioare chiar dacă lăsăm de o parte *Scrisoarea a șaptea*; cf. pentru întreaga problemă, nota 26-5) la capitolul 3) că teoria Formelor a fost susținută de Socrate *dar nu de Platon*, este contrazisă în pasajul 342 a și urm. din această scrisoare; iar teza sa că *Republica*, în particular, e un dialog socratic este contrazisă în 326 a (cf. nota 14 la capitolul 7). Desigur, toate aceste dificultăți ar putea fi înlăturate, însă numai prin interpretare.

e) Există un număr de contradicții asemănătoare, dar totodată mai subtile și mai importante, despre care am discutat ceva mai pe larg în capitolele anterioare, îndeosebi 6, 7 și 8. Le voi rezuma aici pe cele mai importante.

e_1) Atitudinea față de oameni, îndeosebi față de tineri, se schimbă, în portretul zugrăvit de Platon, într-un fel ce nu poate să însemne evoluția lui Socrate. Acesta a murit pentru dreptul de a vorbi liber tinerilor, pe care îi iubea. În *Republica*, însă, constatăm că adoptă o atitudine condescendentă și neîncrezătoare ce seamănă cu atitudinea de iritare a Străinului atenian (considerat îndeobște a fi Platon însuși) din *Legile* și cu neîncrederea generală în omenire exprimată atât de des în această lucrare. (Cf. textul de la notele 17-18 la capitolul 4; 18–21 la capitolul 7; și 57–58 la capitolul 8.)

e_2) Cam același lucru s-ar putea spune despre atitudinea lui Socrate față de adevăr și față de libertatea de a vorbi. Pentru acestea a murit. În *Republica*, însă, „Socrate“ pledează pentru minciună; în *Omul politic*, socotit îndeobște dialog platonic, o minciună este oferită drept adevăr, iar în *Legile* gândirea liberă este înăbușită prin instituirea unei Inchiziții. (Cf. aceleași locuri ca mai înainte, precum și notele 1–23 și 40–41 la capitolul 8; și nota 55 la capitolul de față.)

e_3) În *Apărarea* și în câteva alte dialoguri, Socrate manifestă modestie intelectuală; în *Phaidon*, însă, el ni se prezintă ca un om

sigur de adevărul speculațiilor sale metafizice. În *Republica* este un dogmatic ce adoptă o atitudine nu mult diferită de autoritarismul pietrificat din *Omul politic* și din *Legile.* (Cf. textul de la notele 8–14 și 26 la capitolul 7; 15 și 33 la capitolul 8; și c) din nota de față.)

e_4) Socrate cel din *Apărarea* e un individualist; el crede în autonomia individului uman. Și în *Gorgias* e tot un individualist. În *Republica*, el este un colectivist radical, având o poziție foarte asemănătoare celei a lui Platon din *Legile*. (Cf. notele 25 și 35 la capitolul 5; textul de la notele 26, 32, 36 și 48–54 la capitolul 6 și nota 45 la capitolul de față.)

e_5) Lucruri asemănătoare putem spune și despre egalitarismul lui Socrate. În *Menon* el recunoaște că un sclav participă la inteligența generală a tuturor ființelor umane și că poate fi învățat chiar și matematică pură; în *Gorgias* apără teoria egalitară a dreptății. Pe când în *Republica,* îi disprețuiește pe muncitori și pe sclavi, opunându-se egalitarismului la fel de mult ca Platon în *Timaios* și *Legile.* (Cf. pasajele menționate la e_4; apoi notele 18 și 29 la capitolul 4; nota 10 la capitolul 7 și nota 50–3) la capitolul 8, unde este citat *Timaios* 51 e.)

e_6) Socrate din *Apărarea* și *Criton* este loial democrației ateniene. În *Menon* și în *Gorgias* (cf. nota 45 la capitolul de față) se vădesc semne ale unei critici *ostile*; în *Republica* (și cred, în *Menexenos*) el este un dușman fățiș al democrației; și cu toate că Platon se exprimă într-un mod mai precaut în *Omul politic* și la începutul *Legilor*, tendințele sale politice în ultima parte a *Legilor* sunt, după cum se știe (cf. textul de la nota 32 la capitolul 6), identice cu cele ale lui „Socrate“ din *Republica*. (Cf. notele 53 și 55 la capitolul de față și notele 7 și 14–18 la capitolul 4.)

În sprijinul celor spuse la acest din urmă punct, se mai pot aduce următoarele. Se pare că în *Apărarea* Socrate nu numai că este loial democrației ateniene, ci că apelează direct la partida democratică arătând că printre membrii acesteia se numără și unul din cei mai înflăcărați discipoli ai săi, Chairephon. Acesta joacă un rol central în *Apărarea,* pentru că după ce vorbise cu Oracolul, el îi mijlocește lui Socrate cunoașterea misiunii sale în viață și astfel, în ultimă instanță, refuzul compromisului cu Demosul. Atunci când prezintă acest personaj important, Socrate subliniază (*Apărarea,* 20 e/ 21 a) că Chairephon era nu numai prietenul său, ci

și un prieten al poporului, cu care a împărțit exilul și cu care s-a reîntors (este de presupus că a participat la lupta împotriva Celor Treizeci); ceea ce înseamnă că Socrate își alege drept martor principal un democrat înflăcărat. (Există și unele probe independente privind simpatiile lui Chairephon, cum ar fi pasajele 104, 501 și urm. din *Norii* de Aristofan. E posibil ca apariția lui Chairephon în *Charmides* să fi avut rostul de a crea un fel de echilibru; altminteri, prezența în prim-plan a lui Critias și Charmides ar fi lăsat impresia unui manifest în favoarea Celor Treizeci.) De ce ține Socrate să evidențieze strânsa sa prietenie cu un membru militant al partidei democratice? Nu putem presupune că e vorba doar de o pledoarie specială menită să-i facă pe judecători să fie mai îngăduitori; o asemenea presupunere ar fi contrazisă de întreg spiritul apărării pe care și-a construit-o Socrate. Ipoteza cea mai plauzibilă este că el, învederând că avea un discipol în tabăra democratică, voia să respingă, prin implicație, acuzația (și ea doar implicită) că ar fi fost un adept al partidei aristocratice și educator al unor tirani. Spiritul *Apărării* exclude posibilitatea ca Socrate să fi invocat prietenia sa cu un fruntaș democrat fără să fi nutrit o simpatie autentică pentru cauza democrației. Aceeași concluzie poate fi trasă din pasajul (*Apărarea,* 32 b–d) în care el subliniază credința sa în legalitatea democratică și denunță în termeni fără echivoc tirania Celor Treizeci.

6) Dovezile interne furnizate de dialogurile lui Platon ne impun prin ele însele ipoteza că aceste dialoguri nu sunt în întregime istorice. Trebuie de aceea să încercăm să interpretăm aceste dovezi, avansând teorii care să poată fi confruntate critic cu materialul respectiv, folosind metoda încercărilor și erorilor. Avem însă temeiuri foarte puternice să credem că *Apărarea* este în ce privește principalul istorică, pentru că este singurul dialog ce descrie un eveniment public de importanță considerabilă și bine cunoscut unui mare număr de oameni. Pe de altă parte, știm că *Legile* sunt ultima scriere a lui Platon (exceptând îndoielnicul *Epinomis*) și că sunt franc „platonice". Așa stând lucrurile, cea mai simplă ipoteză ar fi că diferitele dialoguri sunt istorice sau socratice în măsura în care concordă cu tendințele din *Apărarea*, și sunt platonice în măsura în care contrazic aceste tendințe. (Această ipoteză ne readuce practic la poziția pe care mai sus am numit-o „mai vechea soluție" a Problemei socratice.)

Dacă urmărim tendințele menționate mai sus la punctele e_1) – e_6), constatăm că putem ordona cu ușurință dialogurile cele mai importante, în așa fel încât la fiecare din aceste tendințe în parte similitudinea cu *Apărarea* socratică să scadă, iar cu *Legile* platonice să crească. Iată acest șir.

Apărarea și *Criton* — *Menon* — *Gorgias* — *Phaidon* — *Republica* — *Omul politic* — *Timaios* — *Legile.*

Faptul că acest șir ordonează dialogurile în funcție de *toate* tendințele e_1) – e_6) reprezintă prin el însuși o coroborare a tezei că avem de-a face aici cu o evoluție în gândirea lui Platon. Putem obține însă și dovezi cu totul independente. Investigațiile „stilometrice" arată că șirul nostru concordă cu ordinea cronologică în care Platon și-a scris dialogurile. În fine, șirul, cel puțin până la *Timaios,* vădește un interes în continuă creștere pentru pitagoreism (și eleatism). Aceasta trebuie să fie, deci, o altă tendință prezentă în evoluția gândirii lui Platon.

Și acum un argument mult diferit. Știm din mărturia lui Platon însuși, în *Phaidon,* că Antistene a fost unul din prietenii cei mai apropiați ai lui Socrate; și mai știm că Antistene pretindea că păstrează adevăratul crez socratic. Este greu de crezut că Antistene putea fi prieten al lui Socrate așa cum ni se înfățișează acesta în *Republica.* Suntem, deci, obligați să căutăm un punct de plecare comun pentru doctrinele lui Antistene și ale lui Platon; iar acest punct comun îl găsim în *Apărarea* și *Criton,* ca și în *unele* din doctrinele puse în gura lui „Socrate" din *Menon, Gorgias* și *Phaidon.*

Aceste argumente sunt total independente de oricare din lucrările lui Platon care au fost puse vreodată serios la îndoială (cum ar fi *Alcibiade, I, Theages* sau *Scrisorile*). După cum sunt independente și de mărturiile lui Xenofon. Ele se bazează exclusiv pe dovezile interne prezente în unele din cele mai celebre dialoguri platoniciene. Dar concordă cu aceste dovezi secundare, îndeosebi cu *Scrisoarea a șaptea,* unde, într-o schiță a propriei sale evoluții intelectuale (325 și urm.), Platon se referă chiar, în mod expres, la pasajul-cheie din *Republica* ca la *propria sa descoperire centrală*: „Ceea ce m-a făcut să spun... că... nu se va curma răul, în ce privește neamul oamenilor, mai înainte ca ginta celor ce filozofează drept și adevărat să ajungă la stăpânirea politică sau ca ginta celor ce au puterea în sânul cetăților să filozofeze cu adevărat, prin cine știe ce har divin". (326 a; cf. nota 14 la capitolul 7 și punctul d) din nota

de față.) Eu unul nu înțeleg cum este posibil să admiți, împreună cu Burnet, autenticitatea acestei scrisori și în același timp să nu recunoști că doctrina centrală din *Republica* este a lui Platon, și nu a lui Socrate; adică să nu repudiezi ficțiunea că portretul lui Socrate zugrăvit de Platon în *Republica* are valoare de document istoric. (Pentru alte probe, cf., de exemplu, Aristotel, *Resp. sof.*, 183 b 7: „Socrate întreba și nu răspundea, căci el obișnuia să spună că nu știe ce răspuns să dea." Aceasta concordă cu *Apărarea*, dar mai greu cu *Gorgias* și în mod sigur nu cu *Phaidon* sau cu *Republica*. A se vedea, în plus, celebra prezentare aristotelică a istoriei teoriei Ideilor, discutată admirabil de Field, *op.cit.*, cf. și nota 26 la capitolul 3.)

7) Împotriva probelor cu acest caracter, tipul de probe folosit de Burnet și Taylor nu poate să aibă multă greutate. Iată un exemplu. Ca dovadă în sprijinul opiniei sale că Platon a fost din punct de vedere politic mai moderat decât Socrate și că familia lui Platon avea opțiuni destul de „liberale", Burnet folosește argumentul că un membru al familiei lui Platon se numea „Demos". (Cf. *Gorg.*, 481 e, 513 b. Nu este însă un lucru cert, deși este probabil că tatăl lui Demos, Pyrilampes, menționat în locul respectiv, este într-adevăr una și aceeași persoană cu unchiul și tatăl vitreg al lui Platon menționat în *Charm.*, 158 a, și *Parm.*, 126 b, deci că Demos era rudă cu Platon.) Ce greutate poate avea, întreb eu, un astfel de argument comparat cu atestarea istorică a celor doi unchi ai lui Platon care au fost tirani; cu fragmentele politice păstrate din Critias, fragmente ce rămân în familie chiar dacă Burnet are dreptate (eu mă îndoiesc de asta) când le atribuie bunicului acestuia; cf. *Greek Phil.*, I, 338, nota 1, cu *Charmides*, 157 e și 162 d, unde se face aluzie la talentul poetic al lui Critias tiranul); cu faptul că tatăl lui Critias a aparținut oligarhiei Celor Patru Sute (*Lys.*, 12, 66); și cu scrierile lui Platon însuși, în care se combină orgoliul de familie cu tendințe nu doar antidemocratice, ci chiar și antiateniene? (Cf. elogiul, adus în *Timaios*, 20 a, unui inamic al Atenei cum a fost Hermocrates din Sicilia, socrul bătrânului Dionysos.) Scopul nemărturisit ce stă în spatele acestui argument este, firește, consolidarea tezei după care *Republica* e un dialog socratic. Un alt exemplu de metodă proastă găsim la Taylor, care argumentează (*Socrates*, nota 2 la pp. 148 și urm.; cf. și p. 162) în favoarea ideii că *Phaidon* e socratic (cf. la mine nota 9 la capitolul 7): „În

Phaidon ... despre doctrina că învățarea nu e decât reamintire, Simias (aici e o scăpare a lui Taylor; cel ce vorbește aici este Cebes), adresându-se lui Socrate, spune în mod expres că este doctrina pe care *tu o* repeți mereu. Dacă refuzăm să vedem în *Phaidon* o mistificare uriașă și de neiertat, aceasta îmi pare a fi o dovadă că teoria aparține realmente lui Socrate." (Pentru un argument similar, vezi ediția lui *Phaidon* îngrijită de Burnet, p. XII, sfârșitul capitolului II.) Aș face la aceasta următoarele comentarii: a) Aici *se admite* că Platon, scriind acest pasaj, se considera pe sine drept un *istoric*, pentru că altminteri spusele sale n-ar putea fi „o mistificare uriașă și de neiertat"; cu alte cuvinte, punctul cel mai central și mai controversabil al teoriei este presupus ca dat. b) Dar chiar dacă Platon s-ar fi considerat istoric (ceea ce nu cred), expresia „eroare uriașă ..." pare prea tare. Sublinierea lui „tu" îi aparține lui Taylor, nu lui Platon. E posibil ca Platon să nu fi vrut decât să indice că va presupune în continuare că cititorii dialogului sunt familiarizați cu teoria. Ori să fi avut intenția să se refere la *Menon*, și deci la sine însuși. (Aceasta este explicația ce mi se pare mai acceptabilă dintre toate, dacă ținem cont de *Phaidon*, 73 a și urm., cu aluzia la diagrame.) Ori poate că, dintr-un motiv sau altul, a comis o inadvertență „din fuga condeiului". Astfel de lucruri li se întâmplă nu o dată, chiar și istoricilor. Burnet — ca să dăm un exemplu — se considera de bună seamă istoric când în cartea sa *Greek Philosophy*, I, 64, scria despre Xenofan: „povestea cum că el ar fi întemeiat școala eleată pare să-și aibă obârșia într-o remarcă făcută în glumă de Platon, remarcă ce ar dovedi și că Homer a fost un heraclitean." Și Burnet adaugă în subsolul paginii: „Platon, *Soph.*, 242 d. Vezi *E. Gr. Ph.*[2], p. 140". Mie mi se pare ca această formulare, făcută de un istoric, implică în mod clar trei lucruri: 1) că pasajul din Platon referitor la Xenofan a fost scris în glumă, deci nu cu intenția de a fi luat în serios; 2) că acest caracter glumeț se manifestă în referința la Homer, adică 3) în afirmația că acesta a fost un heraclitean, ceea ce, desigur, ar fi foarte comic, dat fiind că Homer a trăit cu mult înaintea lui Heraclit. Numai că nici una din aceste trei implicații nu poate fi susținută. Pentru că iată ce constatăm: 1) pasajul din *Sofistul* (242 d) referitor la Xenofan nu este glumeț, ci este recomandat de Burnet însuși, în Apendicele metodologic la cartea sa *Early Greek Philosophy*, ca fiind important și plin de informație istorică va-

loroasă; 2) pasajul nu conține nici o referire la Homer, și 3) un alt pasaj, care cuprinde această referire (*Theait.*, 179 e) și cu care Burnet a identificat în mod greșit *Sofistul*, 242 d, în *Greek Philosophy*, I (în cartea sa *Early Greek Philosophy*[2] această greșeală nu apare) nu se referă la Xenofan; și nu spune despre Homer că este heraclitean, ci un lucru de-a dreptul opus, anume că unele din ideile lui Heraclit sunt la fel de vechi ca Homer (ceea ce, firește, sună mult mai puțin comic). Acest morman de scăpări în citare, înțelegere și interpretare se întâlnește deci într-o singură remarcă a unui prestigios istoric de profesie cum este Burnet. De unde se cuvine să reținem că astfel de lucruri se întâmplă, chiar și la cei mai buni istorici; toți oamenii sunt supuși erorii. (Un exemplu mai serios privind acest gen de failibilitate este cel discutat în nota 26–5) la capitolul 3.) Așa stând, deci, lucrurile, întreb dacă poate fi corect să excludem posibilitatea unei greșeli comparativ minore într-un enunț făcut de Platon (căruia probabil nici nu i-a trecut cândva prin cap că dialogurile sale dramatice vor fi considerate cândva drept mărturii istorice) sau să argumentăm că o asemenea greșeală ar fi o „mistificare uriașă și de neiertat" ? Genul acesta de pledoarie specială nu este o metodă corectă.

8) Am presupus aici că ordinea cronologică a dialogurilor platoniciene care joacă un rol în aceste argumentări este aproape aceeași cu cea din lista stilometrică a lui Lutoslawski (*Originea și dezvoltarea logicii lui Platon*, 1897). În nota 5 la capitolul 3 am dat o listă a dialogurilor ce joacă un rol în textul cărții de față. Această listă a fost întocmită în așa fel încât incertitudinea datării este mai mare înăuntrul fiecărui grup decât între grupuri. O mică neconcordanță cu lista stilometrică o reprezintă poziția lui *Eutyphron*, care, din rațiuni ce țin de conținutul lui (discutate în textul de la nota 60 la capitolul de față) mi se pare probabil să fie ulterior lui *Criton*; chestiunea este însă de importanță minoră. (Cf. și nota 47 la capitolul de față.)

57 În *Scrisoarea a doua* (314 c) există un pasaj celebru și destul de derutant: „Nu există și nici nu va exista vreodată vreo scriere a lui Platon. Scrierile ce trec drept ale lui aparțin de fapt lui Socrate transformat într-un bărbat tânăr și frumos." Cea mai plauzibilă soluție la nedumerirea pe care o stârnește acest pasaj, dacă nu și întreaga scrisoare, ar fi, după mine, să-l considerăm inautentic. (Cf. Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 și urm., unde autorul

rezumă în mod admirabil rațiunile pentru care scrisoarea, și îndeosebi pasajele „312 d–313 c și poate chiar până la 314 c“ par suspecte; în cazul lui 314c, un motiv în plus ar fi, pesemne, posibilitatea ca falsificatorul să fi avut de gând să facă o aluzie la o remarcă oarecum asemănătoare din *Scrisoarea a șaptea,* 341 b/c (citată în nota 32 la capitolul 8) sau să dea o interpretare a sa acestui pasaj. Dacă însă admitem pentru moment, cu Burnet (*Greek Philosophy*, I, 212) că pasajul este autentic, atunci remarca „transformat într-un bărbat tânăr și frumos“ ridică, desigur, o problemă, mai ales pentru că nu poate fi luată *ad litteram*, dat fiind că în toate dialogurile platoniciene Socrate apare bătrân și urât. (Singura excepție este *Parmenide,* unde e încă tânăr, dar nici aici nu se spune că ar fi fost frumos.) Dacă este autentică, remarca derutantă ar însemna că Platon a făcut în mod cu totul intenționat o prezentare idealizată și nu istorică a lui Socrate; și ar fi perfect concordant cu interpretarea noastră să se admită că Platon era într-adevăr conștient că împrumută lui Socrate chipul unui aristocrat tânăr și frumos, adică propriul său chip. (Cf. și nota 11–2) la capitolul 4, nota 20–1) la capitolul 6 și nota 50–3) la capitolul 8.)

58 Citez din primul alineat al notei introductive a lui Davies și Vaughan la traducerea făcută de ei a *Republicii.* Cf. Crossman, *Plato To-Day,* 96.

59–1) „Divizarea“ sau „sciziunea“ din sufletul lui Platon este una din cele mai puternice impresii pe care le lasă opera sa, în special *Republica.* Numai un om care a fost nevoit să lupte din greu pentru a-și păstra autocontrolul sau domnia rațiunii asupra instinctelor animalice putea să pună atâta accent asupra acestui aspect cât a pus Platon; cf. pasajele indicate în nota 34 la capitolul 5, îndeosebi parabola fiarei din om (*Rep.*, 588 c), care este, probabil, de origine orfică, și în notele 15–1) – 4), 17 și 19 la capitolul 3, care nu numai că vădesc o uimitoare asemănare cu doctrinele psihanalitice, dar, s-ar putea susține, și puternice simptome de refulare. (Vezi și începutul Cărții a IX-a, 571 d și 575 a, care sună de parcă ar fi o expunere a doctrinei complexului Oedip. S-ar putea ca *Republica,* 548 e – 549 d să indice câte ceva despre atitudinea lui Platon față de mama sa, mai ales având în vedere că în 548 e fratele său Glaucon este identificat cu fiul în cauză.) *O caracterizare excelentă a conflictelor din sufletul lui Platon și o încercare de analiză psihologică a voinței sale de putere se găsesc la H. Kel-

sen în *The American Imago*, vol. 3, 1942, pp. 1–110, și la Werner Fite, *The Platonic Legend*, 1939.*

Acelor platoniști care nu sunt dispuși să admită că din nostalgia și pledoaria lui Platon pentru unitate, armonie și unanimitate putem conchide că și el însuși era dezbinat și dizarmonic, le putem reaminti că acest mod de argumentare a fost inventat de Platon. (Cf. *Banchetul*, 200 a și urm., unde Socrate argumentează că din faptul că cineva iubește sau dorește ceva se poate infera cu necesitate, și nu doar în mod probabil, că acela nu posedă ceea ce iubește și dorește.)

Ceea ce eu numesc, la Platon, *teoria politică a sufletului* (vezi și textul de la nota 32 la capitolul 5), adică împărțirea sufletului după modelul societății scindate în clase, a rămas multă vreme baza majorității psihologilor. Ea constituie și baza psihanalizei. Conform teoriei lui Freud, ceea ce Platon numea partea conducătoare a sufletului încearcă să-și susțină tirania prin „cenzură", pe când rebelele și proletarele instincte animalice, care corespund lumii sociale interlope, exercită realmente o dictatură ascunsă; pentru că ele determină politica conducătorului aparent. Începând de la „curgerea" și „războiul" lui Heraclit, sfera experienței sociale a influențat puternic teoriile, metaforele și simbolurile prin care interpretăm lumea fizică din jurul nostru (și pe noi înșine). Menționez doar adoptarea de către Darwin, sub influența lui Malthus, a teoriei concurenței sociale.

2) Aș adăuga aici o remarcă referitor la *misticism*, privit în relația lui cu societatea închisă și cu cea deschisă, ca și cu angoasa civilizației.

După cum a arătat McTaggart, în remarcabilul său studiu *Mysticisim* (cf. *Philosophical Studies*, ed. de S. V. Keeling, 1934, îndeosebi pp. 47 și urm.), ideile fundamentale ale misticismului sunt două: a) doctrina *uniunii mistice*, adică aserțiunea că în lumea realităților există o unitate mai mare decât cea pe care noi o recunoaștem în lumea experienței obișnuite și b) doctrina *intuiției mistice*, adică aserțiunea că există un mod de cunoaștere prin care „cel ce cunoaște este adus într-o relație mai strânsă și mai directă cu ceea ce este cunoscut" decât este în experiența obișnuită relația dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. McTaggart afirmă pe bună dreptate (p. 48) că „dintre aceste două caracteristici, unitatea mistică este mai fundamentală", deoarece intuiția mistică este „un exemplu de

unitate mistică". Am putea să adăugăm, ca pe o a treia caracteristică, și mai puțin fundamentală, c) *iubirea mistică*, exemplu de unitate mistică *și totodată* de intuiție mistică.

Este interesant faptul (nesesizat de McTaggart) că în istoria filozofiei grecești doctrina unității mistice a fost pentru prima dată susținută clar de Parmenide în doctrina sa holistă a Unului (cf. nota 41 la capitolul de față); mai apoi de Platon, care a adăugat o doctrină elaborată a intuiției mistice și a comuniunii cu divinul (cf. capitolul 8); doctrină pe care la Parmenide nu o găsim decât într-o formă cu totul incipientă; apoi Aristotel, de exemplu *Despre suflet*, 425 b 30 și urm.: „Dar când e în act factorul potențial al auzului și emite un sunet factorul care poate suna, atunci se săvârșește deodată și auzul în act ca și sunetul în act, despre care cineva ar putea spune că pe de o parte este auzire, iar pe de alta e răsunare." 430 a 20 și 431 a 1: „Știința în act se identifică cu obiectul ei" (vezi și *Despre suflet*, 404 b 16 și *Metafizica*, 1072 b 20 și 1075 a 2, și cf. Platon, *Timaios*, 45 b–c, 47 a–d; *Menon*, 81 a și urm.; *Phaidon*, 79 d); și în fine de neoplatonici, care au elaborat doctrina iubirii mistice, căreia Platon nu-i schițase decât începutul (de exemplu, în doctrina sa, *Rep.*, 475 și urm., că filozoful *iubește* adevărul, strâns legat de doctrina holismului și de cea a comuniunii filozofului cu adevărul divin).

Aceste fapte și analiza noastră istorică ne conduc la interpretarea misticismului ca una din reacțiile tipice la prăbușirea societății închise; reacție ce, *la originile ei*, era îndreptată împotriva societății deschise și poate fi caracterizată drept un refugiu în paradisul visat în care unitatea tribală se dezvăluie ca fiind realitatea neschimbătoare.

Această interpretare se află în conflict direct cu cea a lui Bergson din *Cele două surse ale moralei și ale religiei*; pentru că Bergson susține că misticismul e cel ce realizează saltul de la societatea închisă la societatea deschisă.

Nu se poate, totuși, să nu admitem (după cum a avut amabilitatea să-mi semnaleze Jacob Viner într-o scrisoare) că misticismul este destul de flexibil pentru a putea fi pus în slujba oricărei orientări politice; misticii și misticismul își au reprezentanții lor chiar și printre apostolii societății deschise. Inspirația mistică a unei lumi mai bune, mai puțin dezbinate e cea care, fără îndoială, l-a inspirat nu numai pe Platon, ci și pe Socrate.

Am putea să mai facem aici observația că în secolul al XIX-lea, mai ales la Hegel și la Bergson, întâlnim un *misticism evoluționist* care, preamărind schimbarea, pare să se afle în directă opoziție cu ura față de schimbare a lui Parmenide și Platon; și totuși, experiența subiacentă a acestor două forme de misticism pare a fi aceeași, după cum se vede din faptul că ambele vădesc o preocupare excesivă pentru schimbare. Ambele sunt reacții la experiența înfricoșătoare a schimbării sociale; una combinată cu speranța că schimbarea poate fi oprită; cealaltă cu o acceptare oarecum isterică (și în mod neîndoielnic ambivalentă) a schimbării ca fiind reală, esențială și binevenită. Cf. și notele 32–33 la capitolul 11, 36 la capitolul 12 și 4, 6, 29, 32 și 58 la capitolul 24.

60 Unul din dialogurile timpurii, *Eutyphron*, este interpretat de obicei ca o încercare neizbutită a lui Socrate de a defini pietatea. Eutyphron însuși este caricatura unui „pietist“ popular care știe cu exactitate ce doresc zeii. La întrebarea lui Socrate „Ce înseamnă pietatea și impietatea?“ el răspunde, în dialog: „Pietatea înseamnă ceea ce fac eu acum: adică să urmărești în justiție pe cel care săvârșește o nelegiuire — fie omor, fie furt de lucruri sfinte — sau orice lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întâmpla să-ți fie tată, sau mamă..., iar a nu-l da pe mâna justiției e o impietate“ (5, d/e). Eutyphron este prezentat ca acuzând pe propriul său tată de omorârea unui servitor. (Potrivit mărturiilor citate în Grote, *Plato* I, nota de la p. 312, legea attică obliga pe fiecare cetățean să denunțe astfel de cazuri.)

61 *Menexenos*, 235 b. Cf. nota 35 la capitolul de față și finalul notei 19 la capitolul 6.

62 Teza că dacă vrei securitate trebuie să renunți la libertate a devenit un reazem al revoltei împotriva libertății. Nimic mai fals însă decât această teză. În viață, firește, nu există securitate absolută. Dar gradul de securitate ce poate fi realizat depinde de propria noastră vigilență, întărită prin instituții destinate să ne ajute să veghem, adică prin *instituții democratice* concepute astfel încât (pentru a ne exprima în limbajul lui Platon) să ajute turma tocmai în a-și supraveghea și judeca câinii de pază.

63 Legat de „inegalitate“ și „dezechilibru“, cf. *Republica*, 547 a, pasaj citat în textul de la notele 39 și 40 la capitolul 5. Preocuparea obsesivă a lui Platon de problemele procreației și ale controlului nașterilor ar putea fi, eventual, explicată în parte prin faptul că

și-a dat seama de implicațiile creșterii populației. Într-adevăr (cf. textul de la nota 7 la capitolul de față), „căderea", pierderea paradisului tribal este cauzată oarecum de o vină „naturală" sau „originară" a omului; de o dereglare în rata naturală a înmulțirii. Cf. și notele 39–3) la capitolul 5 și 34 la capitolul 4. Legat de citatul următor din acest alineat, cf. *Republica,* 566 e, și textul de la nota 20 la capitolul 4. Crossman, care tratează excelent perioada tiraniei din istoria greacă (cf. *Plato To-Day,* 27–30), scrie: „Prin urmare, tiranii au fost de fapt cei ce au creat *statul* grec. Ei au sfărâmat vechea organizare tribală a artistocrației primitive ..." (*op.cit.*, 29). Aceasta explică de ce Platon ura tirania, poate chiar mai mult decât libertatea: cf. *Republica*, 577 c. (Vezi, însă, nota 69 la capitolul de față.) Pasajele sale referitoare la tiranie, îndeosebi 565–568, reprezintă o strălucită analiză sociologică a ceea ce înseamnă o politică de putere consecventă. Mi-ar plăcea s-o numesc prima încercare în direcția unei *logici a puterii.* (Am ales acest termen prin analogie cu felul cum folosește F. A. von Hayek termenul *logica alegerii* în sfera teoriei economice pure.) Logica puterii este destul de simplă și a fost adesea aplicată cu măiestrie. Tipul opus de politică este mult mai dificil; în parte pentru că despre logica politicii de antiputere, adică despre *logica libertății,* ar fi greu de spus că este, până în prezent, înțeleasă.

64 Este bine știut că majoritatea propunerilor politice ale lui Platon, inclusiv cea privind comunismul femeilor și al copiilor, „pluteau în aer" în perioada lui Pericle. Cf. excelentul rezumat oferit în traducerea *Republicii* făcută de Adam, vol. I, pp. 354 și urm. *și A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940.*

65 Cf. V. Pereto, *Treatise on General Sociology,* § *1843.* Cf. nota 1 la capitolul 13, unde pasajul este citat mai complet.

66 Cf. efectul pe care prezentarea de către Glaucon a teoriei lui Lycophron l-a avut asupra lui Carneade (cf. nota 54 la capitolul 6) și, mai târziu, asupra lui Hobbes. Profesata „amoralitate" a atâtor marxiști este și ea un exemplu de acest fel. Stângiștii cred adesea în propria lor imoralitate. (Credință ce, deși nu contează foarte mult, este uneori mai modestă și mai puțin supărătoare decât fariseismul dogmatic al multor moraliști reacționari.)

67 *Banii* sunt unul din simbolurile și totodată una din dificultățile societății deschise. Fără îndoială că noi n-am deprins încă controlul rațional al utilizării lor; cel mai grav abuz care se face

cu ei îl constituie cumpărarea puterii politice. (Forma cea mai directă a acestui abuz este instituția comerțului cu sclavi; or, tocmai această instituție este apărată în *Republica*, 563 b; cf. nota 17 la capitolul 4; iar în *Legile*, Platon nu se opune influenței politice a bogăției; cf. nota 20–1) la capitolul 6.) Din punctul de vedere al unei societăți individualiste, banii au o importanță considerabilă. Ei fac parte din instituția *pieței* (parțial) *libere*, care conferă consumatorului un anumit control asupra producției. În lipsa unei instituții de acest fel, e posibil ca producătorul să dobândească un asemenea grad de control asupra pieței, încât să înceteze să producă în funcție de cerințele consumului, în timp ce consumatorul să fie pus în situația de a consuma în mare parte de dragul producției. Abuzurile flagrante ce s-au făcut uneori cu banii ne-au făcut să fim foarte susceptibili, iar opoziția formulată de Platon între bani și prietenie este doar prima din numeroasele încercări conștiente sau inconștiente de exploatare a acestor sentimente în scop de propagandă politică.

68 Firește, spiritul de grup al tribalismului nu a dispărut cu totul. El se manifestă, spre exemplu, în extrem de prețioasele experiențe ale *prieteniei* și *camaraderiei*; de asemenea, în mișcări de tineret tribaliste de felul cercetășiei (sau al Mișcării Tineretului German) și în anumite cluburi și societăți de adulți cum sunt, de pildă, cele descrise de Sinclair Lewis în *Babbitt*. Importanța acestei experiențe, probabil cea mai universală dintre toate experiențele emoționale și estetice, nu trebuie subestimată. Aproape toate mișcările sociale, fie ele totalitare sau umanitare, i-au simțit influența. Ea joacă un rol important în război și constituie una dintre cele mai puternice arme ale revoltei împotriva libertății; tot așa, după cum se știe, în vreme de pace și în revoltele împotriva tiraniei, dar în aceste cazuri umanitarismul ei este adesea primejduit de tendințele ei romantice. Sistemul englez de *Public Schools* pare a fi o încercare conștientă și nu lipsită de succes de a o reînsufleți în scopul imobilizării societății și al perpetuării unei dominații de clasă. („Afară doar dacă cineva nu ar avea o natură excepțională, nu ar putea cu nici un chip ajunge un bărbat de ispravă în cazul când, copil fiind, nu ar avea parte de jocuri nobile", este mottoul său, luat din *Republica*, 558 b.)

Un alt produs și simptom al pierderii spiritului de grup tribalist este, firește, accentul pus de Platon pe analogia dintre politică

și medicină (cf. capitolul 8, îndeosebi nota 4), accent ce exprimă sentimentul că trupul societății este bolnav, adică sentimentul de angoasă și derivă. „Începând din vremea lui Platon, spiritele filozofilor politici par să fi reluat mereu această comparație dintre medicină și politică", spune G. E. G. Catlin. (*A Study of the Principles of Politics*, 1930, nota de la p. 458, unde în sprijinul acestei idei sunt citați Toma d'Aquino, G. Santayana și Dean Inge; cf. și citatele din *Logica* lui Mill date în *op.cit.*, nota de la p. 37.) Este cât se poate de caracteristic și faptul că (în *op.cit.*, p. 459) Catlin vorbește despre „armonie" și despre „dorința de a fi ocrotit, fie de mamă, fie de către societate". (Cf. și nota 18 la capitolul 5.)

69 Cf. capitolul 7 (nota 24 și textul; vezi *Athen.*, XI, 508) privitor la numele a nouă asemenea discipoli ai lui Platon (inclusiv tânărul Dionysos și Dion). Presupun că insistența repetată a lui Platon că trebuie folosită nu doar forța, ci „*convingerea* și forța" (cf. *Legile,* 722 b, și notele 5, 10 și 18 la capitolul 8) era în intenția sa o critică la adresa tacticii Celor Treizeci, a căror propagandă a fost într-adevăr primitivă. Aceasta ar însemna însă că Platon era conștient de preceptul formulat în vremea noastră de Pareto, cum că nu trebuie să încerci să înăbuși sentimentele, ci să profiți de ele. Că Dion, prietenul lui Platon (cf. nota 25 la capitolul 7), a cârmuit Siracuza ca un tiran e un lucru pe care îl admite chiar și Meyer atunci când ia apărarea lui Dion, a cărui pieire o explică, în pofida admirației sale pentru Platon ca politician, evidențiind „prăpastia dintre teoria și practica" (platoniciene) *(op.cit.*, V, 999). Meyer spune despre Dion (*loc.cit.*): „Regele ideal devenise, în exterior, de nedeosebit de josnicul tiran." El crede însă că, în forul său interior, ca să spunem așa, Dion rămăsese un idealist și suferise profund când necesitatea politică i-a impus asasinatul (mai ales al aliatului său Heraclides) și alte măsuri similare. Eu însă cred că Dion a acționat în conformitate cu teoria lui Platon; teorie ce, prin logica puterii, l-a împins pe Platon, în *Legile,* să admită chiar că tirania este bună (709 e și urm.; în același loc s-ar desluși parcă și sugestia că prăbușirea Celor Treizeci s-ar fi datorat faptului că au fost prea mulți: Critias de unul singur ar fi făcut față).

70 Paradisul tribal este, firește, un mit (deși unele popoare primitive, mai cu seamă eschimoșii, par să fie destul de fericite). E posibil ca în societatea închisă să nu fi existat un sentiment de derivă, multe fapte dovedesc însă evidența altor forme de teamă,

față de puterile demonice din spatele fenomenelor naturale. Multe manifestări mai recente de revoltă împotriva libertății se caracterizează prin încercarea de a redeștepta această teamă și de a o folosi împotriva intelectualilor. Se cade spus spre lauda lui Platon, discipolul lui Socrate, că nu i-a trecut niciodată prin minte să-i prezinte pe dușmanii săi drept vlăstare ale siniștrilor demoni ai întunericului. În această privință a rămas un om luminat. Înclina prea puțin să idealizeze răul, în care nu vedea decât binele corupt sau degenerat. (Doar într-un singur pasaj din *Legile,* 896 e și 898 c, întâlnim parcă o sugestie în sensul unei idealizări abstracte a răului.)

71 Aș adăuga o ultimă notă în legătură cu remarca mea privind *întoarcerea printre fiare.* De când cu intruziunea darwinismului în sfera problemelor umane (intruziune pentru care nu Darwin trebuie acuzat) s-au găsit mulți „zoologi sociali" gata să dovedească iminența degenerării fizice a speciei umane din pricină că insuficienta competiție fizică și posibilitatea protejării corpului prin eforturi ale minții stânjenesc acțiunea selecției naturale asupra corpurilor noastre. Primul care a formulat această idee (ceea ce nu înseamnă că a și crezut în ea) a fost Samuel Butler, care a scris: „Singurul pericol serios de care acest autor" (un autor erewhonian) „se temea era că mașinile" (și, am putea adăuga noi, civilizația în general) „vor reduce ... în așa măsură duritatea competiției, încât la multe persoane cu fizic inferior infirmitatea nu va mai putea fi detectată și se va transmite urmașilor lor." (*Erewhon*, 1872; cf. Everyman's edition, p. 161.) Primul care, după cunoștința mea, a scris o carte voluminoasă pe această temă a fost W. Schallmayer (cf. nota 65 la capitolul 12), unul din fondatorii rasismului modern. În fapt, teoria lui Butler a fost mereu redescoperită (în special de „naturaliștii biologi" în sensul capitolului 5 de mai sus). După unii autori moderni (vezi, de ex., cartea lui G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit,* 1941), omul a comis eroarea decisivă când a devenit civilizat și îndeosebi când a început să-i ajute pe cei slabi; până atunci fusese un om-fiară aproape perfect; dar civilizația, cu metodele ei artificiale de protejare a celor slabi, a dus la degenerare și, ca atare, nu poate să ducă în cele din urmă decât la propria-i distrugere. Ca răspuns la astfel de argumentări, trebuie, cred, în primul rând să admitem că, probabil, omul va dispărea într-o zi din această lume; trebuie să adăugăm, însă, că lucrul acesta este valabil și pentru animalele cele mai perfecte, nu

numai pentru cele „aproape perfecte". Teoria după care specia umană ar fi putut să dăinuie ceva mai mult dacă n-ar fi comis eroarea fatală de a-i ajuta pe cei slabi este extrem de discutabilă; dar chiar dacă ar fi adevărată, oare simpla durată de supraviețuire este tot ce ne dorim? Ori este aproape perfecta fiară umană ceva atât de prețios încât să trebuiască să preferăm prelungirea existenței sale (în fond, ea are deja o existență destul de îndelungată) experimentului nostru de ajutorare a celor slabi?

Eu cred că performanța de până acum a omenirii n-a fost chiar din cale-afară de proastă. În ciuda trădării unora din liderii ei intelectuali, în ciuda efectelor nefaste ale metodelor platoniciene în educație și a rezultatelor pustiitoare ale propagandei, s-au înregistrat unele succese surprinzătoare. Numeroși oameni slabi au fost ajutați și, de aproape o sută de ani, sclavia este practic abolită. Unii zic că nu peste multă vreme va fi reintrodusă. Eu sunt mai optimist; și, la urma urmei, de noi depinde dacă se va întâmpla sau nu așa. Dar chiar de-ar fi ca toate acestea să fie din nou pierdute, chiar de ne-ar fi dat să ne întoarcem la omul-fiară aproape perfect, ar rămâne cu toate acestea faptul că o vreme (fie ea și scurtă) sclavia a dispărut de pe fața pământului. Această izbândă și amintirea ei poate, cred, să ne consoleze pe unii dintre noi de toate imperfecțiunile noastre, mecanice sau de altă natură, și ar putea chiar să fie pentru unii dintre noi o compensație pentru eroarea fatală pe care au comis-o strămoșii noștri atunci când au ratat neprețuita șansă de a zăgăzui orice schimbare — de a se întoarce în cușca societății închise și de a statornici pe vecie o grădină zoologică perfectă cu maimuțe aproape perfecte.

ANEXĂ

Platon și geometria

În ediția a doua a cărții de față am adăugat o amplă dezvoltare la nota 9 de la capitolul 6 (pp. 345–354). Ipoteza istorică avansată în nota respectivă a fost ulterior amplificată în articolul meu „Natura problemelor filozofice și rădăcinile lor în știință". (*British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, pp. 124 și urm.; retipărit și în volumul meu *Conjectures and Refutations.*) Ipoteza poate fi reformulată după cum urmează:

1) descoperirea naționalității rădăcinii pătrate din doi, care a dus la eșecul programului pitagoreic de reducere a geometriei și cosmologiei (și, pesemne, a întregii cunoașteri) la aritmetică, a produs o criză în matematica greacă; 2) *Elementele* lui Euclid nu sunt un manual de geometrie, ci o ultimă încercare a Școlii platoniciene de a depăși această criză prin reconstruirea întregii matematici și cosmologii pe o *bază geometrică,* inversând programul pitagoreic de aritmetizare cu scopul de a rezolva problema iraționalității în mod sistematic, și nu *ad hoc*; 3) cel ce a conceput primul programul realizat mai târziu de Euclid a fost Platon; el a înțeles primul necesitatea unei reconstrucții; a ales geometria drept noua bază, iar metoda geometrică a proporțiilor, drept noua metodă; a trasat programul de geometrizare a matematicii, astronomiei și cosmologiei; și a devenit fondatorul tabloului geometric al lumii, iar prin aceasta și fondatorul științei noastre moderne — al științei lui Copernic, Galilei, Kepler și Newton.

Am sugerat că faimoasa inscripție de la intrarea Academiei platoniciene făcea aluzie la acest program de geometrizare.

La mijlocul ultimului alineat de la p. 393, am sugerat că „Platon a fost *unul din primii care* au *dezvoltat o metodă specific*

geometrică menită să salveze ce se mai putea salva ... din naufragiul pitagoreismului"; și am caracterizat această sugestie drept „o ipoteză istorică extrem de incertă". Acum nu mai sunt de părere că ipoteza e chiar atât de incertă. Dimpotrivă, simt acum că o recitire a lui Platon, Aristotel, Euclid și Proclus, în lumina acestei ipoteze, ar furniza dovezi substanțiale în favoarea ei. Pe lângă dovezile invocate în alineatul menționat, vreau să adaug acum că deja *Gorgias* (451 a/b; c; 453 e) consideră discuția despre „par" și „impar" ca fiind caracteristică aritmeticii, identificând astfel în mod clar aritmetica cu teoria pitagoreică a numerelor, în timp ce geometrul este caracterizat drept acela ce adoptă metoda proporțiilor (465 b/c). Mai mult, în pasajul din *Gorgias* (508 a), Platon nu vorbește numai despre egalitatea geometrică (cf. nota 48 la capitolul 8), ci și enunță, implicit, principiul pe care îl va dezvolta mai târziu în *Timaios*: că ordinea cosmică este o *ordine geometrică.* Să mai reținem, în treacăt, că din *Gorgias* se vede că în mintea lui Platon cuvântul *alogos* nu era asociat cu numerele iraționale, deoarece în 465 e se spune că nici chiar o tehnică sau artă nu trebuie să fie *alogos*; ceea ce ar fi *a fortiori* valabil pentru o știință cum este geometria. Cred că putem traduce *alogos* prin „alogic". (Cf. și *Gorgias*, 496 a/b; și 522 e.) Chestiunea prezintă importanță pentru interpretarea titlului cărții pierdute a lui Democrit menționată mai sus la p. 393.

Articolul meu despre „Natura problemelor filozofice" cuprinde și anumite alte sugestii privitoare la teoria platoniciană a formelor.

CUPRINS

Redactor
ANCA DUMITRU
Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU
Corectori
IRINA VOICU și ELENA STUPARU
Apărut 2005
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la „ACCENT PRINT“ – Suceava

Cele două volume ale *Societății deschise – Vraja lui Platon* și *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx* – oferă o critică strălucită, clară și plină de vigoare a marxismului și a tuturor dogmelor intelectuale care l-au făcut posibil. Carte unică, șocantă, ea este și o profundă apărare a democrației și o introducere sui-generis în filozofia politică și filozofia istoriei.

Pentru cei care au gustat din pomul cunoașterii, paradisul e pierdut. Cu cât încercăm mai mult să ne întoarcem la vremurile eroice ale tribalismului, cu atât mai sigur ajungem la Inchiziție, la Poliția Secretă și la un banditism romanticizat. Începând cu înăbușirea rațiunii și a adevărului, nu putem sfârși decât cu cea mai brutală și violentă distrugere a tot ce-i omenesc. Nu există întoarcere la o armonioasă stare de natură. Dacă ne întoarcem, vom fi siliți să străbatem până la capăt drumul înapoi – să revenim la animalitate.

K. R. Popper

Alte apariții în aceeași colecție

J. St. Mill
Despre libertate

Françoise Thom
Limba de lemn

ISBN 973-50-1035-6
ISBN 973-50-1036-4



Foto coperta: DAVID J. NIGHTINGALE